RICARDO ESPINOZA LOLAS, JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ Y ALBERTO TOSCANO (EDS.)

HEGEL HOY

EDGARDO ALBIZU · MASSIMO CACCIARI · ALBERTO DAMIANI · FÉLIX DUQUE · MIGUEL GIUSTI · GUSTAVO LEYVA
CATHERINE MALABOU · JUAN ORMEÑO KARZULOVIC · TERRY PINKARD · ROBERT PIPPIN · JOSÉ MARÍA RIPALDA CRESPO
FRANK RUDA · BIRGIT SANDKAULEN · KLAUS VIEWEG · VINCENZO VITIELLO · SLAVOJ ŽIŽEK

Herder

Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández
y Alberto Toscano (Editores)

Hegel hoy

El pensador de las contradicciones del presente

Con textos de

Edgardo Albizu • Massimo Cacciari • Alberto Damiani
Félix Duque • Miguel Giusti • Gustavo Leyva • Catherine Malabou
Juan Ormeño Karzulovic • Terry Pinkard • Robert Pippin
José María Ripalda Crespo • Frank Ruda • Birgit Sandkaulen
Klaus Vieweg • Vincenzo Vitiello • Slavoj Žižek

Herder

Traducción: Alejandro Gutiérrez, Marina Hervás Muñoz y Roberto Navarrete
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: Martín Molinero

ISBN digital: 978-84-254-4428-9
1.ª edición digital, 2020

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO. Un nuevo inicio para Hegel – *Por Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano*

- Notas

PRIMERA PARTE. IDEALISMO HOY

- 1. Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno – *Por Robert Pippin*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 2. «Idealismo»: un nuevo nombre para la metafísica. Hegel y Heidegger sobre la síntesis *a priori*, el tiempo y el futuro – *Por Catherine Malabou*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 3. Hegel con Beckett: la persistencia de la abstracción – *Por Slavoj Žižek*
- Referencias bibliográficas
- Notas

SEGUNDA PARTE. SISTEMA Y SUJETO

- 4. El ritmo de lo absoluto – *Por Frank Ruda*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 5. Muerte y transfiguración de la metafísica en la Lógica de Hegel – *Por Edgardo Albizu*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 6. El persistente ingenio filosófico de la dialéctica – *Por Miguel Giusti*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 7. La concepción expresiva del espíritu, en particular de la agencia racional, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel – *Por Juan Ormeño Karzulovic*
- Referencias bibliográficas
- Notas

- 8. «El alma es el concepto existente». Retos de la antropología filosófica – *Por Birgit Sandkaulen*
- Referencias bibliográficas

- Notas

TERCERA PARTE. RECONOCIMIENTO, LIBERTAD Y REVOLUCIÓN

- 9. Del Yo al Tú al Nosotros a la socialidad de la razón – *Por Terry Pinkard*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 10. Hegel y la soberanía popular – *Por Alberto Mario Damiani*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 11. Del Yo al NosOtros desde Hegel – *Por Ricardo Espinoza Lolas*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 12. Arbitrio, enajenación y libertad. Génesis de la libertad en la *Ciencia de la lógica – Por Jorge Eduardo Fernández*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 13. Elementos de un derecho de emergencia y de resistencia como inversión en Hegel – *Por Klaus Vieweg*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 14. Hegel y su crítica a la filosofía práctica de Kant – *Por Gustavo Leyva*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

CUARTA PARTE. HEGEL Y SUS OTROS

- 15. Tragedia y eticidad en el Hegel de Jena – *Por Félix Duque*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 16. De Hegel a Vico. Un itinerario filosófico – *Por Vincenzo Vitiello*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

- 17. De Heidegger a Hegel – *Por Massimo Cacciari*
  - Notas

- 18. La efímera era de Hegel – *Por José María Ripalda Crespo*
  - Referencias bibliográficas

- Notas

- 19. La horrible obra de la historia. Georges Bataille y la actualidad de Hegel – *Por Alberto Toscano*
  - Referencias bibliográficas
  - Notas

SOBRE LOS AUTORES

INFORMACIÓN ADICIONAL

Un nuevo inicio para Hegel

Ricardo Espinoza Lolas
Jorge Eduardo Fernández
Alberto Toscano

Este libro es algo así como lo que un joven Nietzsche llamaría un «Centauro», o un viejo hegeliano vería como expresión de la «Idea absoluta»; es decir, es como un trozo necesario, pero libre; una materialidad que en su propia inmediatez ya se echó a andar hace mucho tiempo y que por lo tanto no se puede detener: ¡Es imposible! La libertad aconteciendo desde la propia inmediatez del texto. Desde múltiples textos e inspiraciones acontece «nuestro» Hegel. Y nos permite repensar no solamente lo que fue su filosofía, sino lo que da de sí «hoy». Un «dar de sí» que nos invita a dialogar con otras filosofías, con otros saberes, con otras prácticas, otras instituciones, otras producciones culturales, con las artes, las políticas, con otros dioses, con otros héroes, otras víctimas, otras ideologías, otros inconscientes, otras militancias, otros credos, otros miedos, otras confianzas, etc.

Cuando decimos «Hegel», ¿qué queremos decir? Por lo menos algo clarísimo: que el siglo será «hegeliano», porque no lo fue deleuziano, ni menos foucaultiano. El siglo será en parte hegeliano porque están en juego modos institucionales de organizarnos. Y lo es de forma inminente; estamos en y por el Capitalismo como un Absoluto que nos determina como un cierto «destino», una cierta «historia cerrada» que nos señala el fin de una época; así como un cierto Ángel, algo chapucero (no tan sublime como el de Klee-Benjamin), que nos indica al avanzar inexorablemente hacia delante, que toda formación humana, inevitablemente, se cierra totalitariamente y ante ese Capitalismo militarizado imperante y votado nos queda solamente la «reflexión» como herramienta de emancipación; y de construcción de tejido sociohistórico que nos abre una posible salida de este Laberinto capitalista que nos invade no solamente los territorios empíricos, sino los virtuales y, lo que es peor, los territorios inconscientes. La salida de ese Laberinto se logra en el día a día tejiendo sociedad en vista de una Idea que de alguna forma nos libera de esas cadenas totalitarias absolutas. Este tejer tiene que hacer frente a la dimensión «trágica» del Capitalismo, ya identificada por el joven Hegel en el ensayo sobre el *Derecho natural* de 1802, con su asombrosa reinvención de las *Euménides* como el drama de la economía política como reino de lo inorgánico. Como comentó con agudeza Lukács en *El joven Hegel*, el problema de lo inorgánico traduce una interrogación fundamental: ¿es posible una vida ética (en un sentido colectivo y no abstractamente moralizante) atrapados en las redes del capital? Aquí se interpone la figura de las Furias como extranjerizante (en un sentido proto-brechtiano), alegoría de la vacuidad de la burguesía y de la anarquía del mercado. Igual que Hegel, aunque en el período actual pandémico no posrevolucionario, pero sí de contrarrevoluciones sin revolución, nosotros también nos encontramos reflexionando en una forma (o deformación…) de vida basada en la aparente ausencia de destino, el Capitalismo, se erige como brutal Necesidad que todo lo constituye. Y, por tanto, la permanente tentación de «volver» a una polis cualquiera y a una *Sittlichkeit* bien ordenada es falsa; esto es, todo viraje en dirección a lo clásico y armonioso cerrado por la acumulación de los monumentos, las máquinas y las ruinas de lo moderno. (Por supuesto, la tragedia griega en sí misma enseñó a Hegel el

carácter fantasmático de la *imago* helénica, el hecho de que la unidad y su inmediatez está *immer schon* perdida). A partir de esta figura de lo inorgánico, de las Furias del capital, se puede quebrar, de manera inmanente, la ideología «derechista» de la reconciliación, y diferenciar el tejer colectividad de cualquier fatal nostalgia por el Uno.

¿Qué pasa con los tejedores? ¿Qué pasa con el tejer? Es extraño, pero, al parecer, y por eso esa metáfora la usa Hegel el final de su célebre *Fenomenología del espíritu* de 1807 (y no olvidemos esos tremendos versos de Schiller y del «cáliz de los muertos»), en el tejer se da algo así como un trabajo en conjunto que funciona en cada instante, casi de modo silencioso (así como un algoritmo que en su propia formulación va diseñando su figura geométrica, una banda de Möbius). Hegel lo dice así con claridad: «Pero este silencioso y continuado tejer del espíritu en el interior simple de su sustancia, que se oculta a sí mismo su obrar, es solamente un lado de la realización de la pura intelección».[1] Es el diseño mismo de la cartografía del hombre en el plano mismo de la inmanencia en la que está siendo; es ese diario vivir de unos con otros que se oculta para sus propios tejedores. El NosOtros diferencial se oculta en el tejer mismo del «nosotros» abstracto e inmediato tan servil al Capitalismo actual. Es un trabajo en conjunto de unos con otros que en el día a día va generando tejido social e histórico. Este libro es parte de ese tejer, que entre todos NosOtros hemos ido realizando, efectuando para que pueda despejarse una reflexión crítica hoy.

Hegel, preferentemente Hegel y, desde su obra, el resto. Hegel para realizar los antagonismos de la razón kantiana, para mejorar las ideas de Fichte, para retomar a Spinoza, para discutir con Schelling, para comprender a Marx, pero, principalmente, para seguir pensando en estos tiempos.

Esta es la impronta que guía este *Hegel hoy*, que surge de nuestros estudios de la obra de Hegel; y, claro está, sobran los ejemplos, la filosofía de Hegel no nos deja descansar, como ocurre con otros pensadores, ni en nichos académicos, ni en los reparos de la *Gelassenheit;* muy por el contrario, su obra nos obliga e impulsa a continuar pensando las contradicciones del presente.

El contradictorio *hoy*, variable temporal en la que el presente *(Gegenwart)* nos ofrece unidas multifacéticas miradas. Hegel en Latinoamérica, alimentando una tradición que, en busca de su libertad, ha salido de la «mera geografía». El Hegel de la filosofía anglosajona, en la que, luego de ser devorado por la filosofía analítica, no solo se resiste a ella, sino que pareciera nacerle y transformarla desde dentro. Hegel desde la propia tradición alemana, algo extraviada al haberse perdido como mera hermenéutica. La cuestionada tradición francesa que pareciera solamente alcanzar a la obra de Hegel, al menos en mayor plenitud, en la medida en que es capaz de renunciar, y por qué no superar, las limitaciones de aquellos maestros que lo introdujeron en Francia. El nunca suficientemente considerado Hegel en Italia, cuya tradición espera que sepamos recoger sus aportes. Y el Hegel que habla español, que se asienta en nuevas traducciones y se expande en la América hispanopensante.

Tiempo: *hoy*, espacio: convergencia de idiomas y tradiciones. Una Babel invertida cuya clave de consistencia se encuentra en la mismísima obra de Hegel y, si se nos permite, de manera especial en la *Ciencia de la lógica*.

Pero no solo en ella, en toda la obra de Hegel, desde los escritos de juventud hasta la última página esbozada en Berlín. Y de allí que este libro se organice en cuatro grandes hitos inexorables; pues cada uno de ellos abre un rico panorama filosófico donde vemos de qué manera Hegel opera hoy para dar cuenta del mundo que nos rodea. En la primera parte se muestra el complejo tema histórico del Idealismo, los textos de Robert Pippin, Catherine

Malabou y Slavoj Žižek muestran que el Idealismo alemán no es una filosofía del pasado sino todo lo contrario, está vigente y nos sirve para actualizar cómo nos hacemos cargo de nuestros problemas y de lo que acontece hoy en todas partes. En la segunda parte se reflexiona sobre el necesario asunto filosófico pero también político del Sistema y del Sujeto, conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana, a través de los textos de Frank Ruda, Edgardo Albizu, Miguel Giusti, Juan Ormeño y Birgit Sandkaulen; estos conceptos son fundamentales porque se pone en juego el mismo método hegeliano contra otro tipo de filosofías (fenomenologías, hermenéuticas, ontologías, biopolíticas, etc.); pues en esa doble articulación se establece el tema, tan hegeliano, de la relación de lo singular con lo universal; tema que debe ser bien entendido para ver la riqueza que tiene en el análisis de lo propiamente material y cómo en ello se dan ciertas lógicas que lo explican, las cuales se nutren y cambian de eso propiamente material y singular. En la tercera parte se aborda el pertinente asunto político y ético del Reconocimiento, la Libertad y la Revolución de la mano de Terry Pinkard, Alberto Damiani, Ricardo Espinoza, Jorge Eduardo Fernández, Klaus Vieweg y Gustavo Leyva; esta parte es crucial, pues muestra el alcance de Hegel para expresar lo que acontece hoy como malestar social; da herramientas clave para visualizar el problema y, en ello, indicar posibles salidas al grave problema de la escisión de los hombres entre sí. Finalmente, en la cuarta y última parte se reflexiona sobre cómo hoy se dialoga con Hegel desde otras miradas para resolver los problemas. Para ello, los textos de Félix Duque, Vincenzo Vitiello, Massimo Cacciari, José María Ripalda Crespo y Alberto Toscano son un claro exponente de la actualidad de nuestro filósofo.

El libro que usted tiene en sus manos es realmente único y ha sido esperado hace años por muchos lectores, no solo de la filosofía, sino de las humanidades, las ciencias sociales, las artes..., múltiples lectores, en distintos territorios, con ansias de leer, dialogar, discutir sobre lo que hoy nos atañe y preocupa como sociedad; una sociedad que ya no da más de sí con sus contradicciones internas. Todo eso está tras el título de *Hegel hoy*.

Y por eso damos las gracias a todos los amigos que han participado en este proyecto; no todos se conocen entre sí, NosOtros, los editores, somos los nexos entre ellos, pero en lo que sí se conocen es en Hegel. Todos ellos reflexionan con y desde Hegel (a veces contra él) para pensar este presente. Gracias a Robert, Catherine, Slavoj, Frank, Edgardo, Miguel, Juan, Birgit, Terry, Alberto, Klaus, Gustavo, Félix, Vincenzo, Massimo y Ripi.

Agradecer también a la editorial Herder por tener la visión de lo que significa este libro y por la confianza depositada en todos NosOtros para que se realizara el deseo de muchos lectores; pues ya tienen este libro entre ustedes. Las editoriales son muy importantes, más en estos tiempos tan complejos de mercado y capitalismo voraz, por eso, que una gran editorial como Herder se la juegue, literalmente, por este proyecto es realmente digno de destacar. Y estamos felices de que por fin vea la luz nuestro *Hegel hoy*.

Notas

1 *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1970, pp. 321-322.

Primera parte

Idealismo hoy

1
Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno[*]

Robert Pippin

1

El proyecto del que surge este trabajo es un compromiso filosófico con la tradición antihegeliana de la filosofía europea moderna. Tal como quisiera mostrar, se trata de una crítica que equivale a un ataque contra la versión hegeliana del idealismo y, en último término, contra la filosofía entendida en sentido tradicional. En esta tradición, el idealismo no debe ser entendido como una afirmación de la dependencia mental del mundo, de una estructura mental impuesta en la experiencia o como un así llamado idealismo objetivo (la afirmación de la naturaleza inmaterial de lo real, en favor de su naturaleza ideal), sino, en primer lugar y ante todo, como una objeción al empirismo: la afirmación de que todo conocimiento está o tiene que estar basado en la experiencia empírica. Por el contrario, el idealismo en Kant, Fichte y Hegel es una reivindicación de la capacidad de la razón pura (con independencia de la experiencia) para determinar que todo lo cognoscible es cognoscible y cómo lo es. Puesto que esto es tanto como una reivindicación de la autoridad normativa de las afirmaciones del conocimiento, y puesto que es la sola razón la que demuestra dicha autoridad normativa, esto debe significar que la razón humana tiene que ser entendida como autolegitimadora: como tribunal de sí misma. En la versión hegeliana, esta determinación de lo cognoscible es una determinación de *todo* lo que hay en su cognoscibilidad y, por tanto, es una metafísica. La determinación de lo cognoscible no es para Hegel la determinación de una limitación, como si fuese una mera limitación a lo cognoscible-para-nosotros. O, por emplear la célebre y controvertida expresión de Hegel, esta determinación, este determinarse a sí misma la razón sus propias exigencias, es «absoluta», y, así, una determinación del Absoluto, de todo lo que es en su cognoscibilidad, es decir, de todo lo que es. En otras palabras, el idealismo, en este sentido, invoca el más profundo principio del racionalismo occidental, a saber, que «ser es ser racionalmente inteligible»; no puede *haber* nada *alogos* o ininteligible. Como es obvio, todo esto hace que todo lo que sea importante descanse en la determinación de los requisitos de inteligibilidad *necesarios*, lo que Hegel llamó una lógica, y en por qué debemos pensar que tal determinación establece lo que Kant, en otro contexto, llamó lo «real» y no meramente posible desde un punto de vista lógico. (La posición, por supuesto, no sostiene que no haya nada incognoscible; sino que no hay nada que en principio lo sea, y que la lógica de la forma de lo cognoscible puede determinarse por completo. Esto, por tanto, equivaldría claramente a una afirmación de la estructura conceptual o de la lógica de lo que es).

Como es bien sabido, muchas de las más influyentes figuras de este período (desde aproximadamente 1807 hasta el presente) consideraron a Hegel su principal oponente (una animadversión también compartida por autores como Marx, Adorno, Derrida, Lyotard y Levinas) y, con frecuencia, lo hicieron de manera explícita mediante su identificación como epítome o culminación de la filosofía occidental. Esto a todas luces tiene algo que ver con una suerte de frustración relativa a que Hegel, en especial en su *Fenomenología del espíritu*, en su *Filosofía del espíritu objetivo* y en sus lecciones sobre la *Filosofía real*, de una parte, habría parecido

desviar la filosofía desde la teoría puramente ideal hacia aquello en lo que él mismo insistió: la *Wirklichkeit*, esto es, la realidad histórica. Pero, por otro lado, pareció recuperar con una mano lo que había arrojado con la otra, mediante la insistencia, también, en la estructura y en el núcleo racional que se desplegaría en ellas, lo cual en definitiva solo estaría al alcance de la filosofía pura o del pensamiento puro. En las comprensibles reacciones a dicha frustración, la disputa, de un modo u otro, consiste en un ataque a aquella reivindicación idealista del carácter autónomo, autosuficiente y autolegitimador de la reflexión racional, y en especial contra las reivindicaciones hegelianas sobre el estatus absoluto de los resultados. Todas estas reacciones se muestran a favor de diferentes versiones de la finitud o limitación de cualquier reflexión de esta índole.

Ahora bien, a menudo estas interpretaciones extraen grandes consecuencias de lo que considero que es una interpretación distorsionada de Hegel. Sin embargo, no se propone aquí que toda la filosofía continental descanse en una lectura equivocada de Hegel. Sin duda habría muchos otros aspectos en juego. Pero la contraposición de idealismo y antiidealismo, de la autosuficiencia de la razón y de su presunta finitud radical, es en sí misma de la mayor importancia filosófica. Hay un modo tal de entender de manera genuina a Hegel que hace que esta larga reacción crítica sea capaz de comprender un problema real en la filosofía hegeliana. Dicho de otro modo, aunque es cierto que la interpretación de Hegel que se ha recibido es en buena medida inadecuada, señalar esto difícilmente soluciona los problemas. El reto principal que se plantea al idealismo, esbozado más abajo, es todavía poderoso. La afirmación básica, propia de esta larga tradición, sobre la insuficiencia del idealismo, o del «pensamiento puro», o incluso de la propia filosofía (en cuanto «teoría ideal») es suficientemente importante como para garantizar una interrogación sostenida. Mi sugerencia es que la potencial contribución de Hegel a esta discusión ha sido tanto malentendida como minusvalorada. La posición central es que si las ambiciones de lo que Hegel llama «pensamiento puro» (las cuales, debe admitirse, son considerables) se identifican de manera correcta, las críticas encarnadas en la forma del argumento «finitista», las cuales quiero identificar, no se sostienen. Permítaseme proceder a un resumen ridículamente breve de aquella ambición.[1]

La posición idealista central comenzó con la *Crítica de la razón pura* de Kant y su asunción de que la razón era capaz de determinar lo que fuese legítimo afirmar y, también, de que era capaz de ponerse límites a sí misma en caso de no poder proveer dicha autoridad. De manera casi inmediata, esto generó la preocupación de que una empresa como esa no solo terminaría en un escepticismo destructivo, sino en un «nihilismo» (término originariamente acuñado por F. H. Jacobi) que lo destruiría todo, sin dejar en pie ni un ápice de sustancia moral o de objetividad. Sin embargo, en el pensamiento de Hegel emergió un asunto más profundo y de mayor alcance, sobre todo en el ensayo llevado a cabo en su obra teorética capital, la *Ciencia de la lógica*, un libro que, hasta muy recientemente, no ha gozado de demasiada recepción ni en la filosofía anglosajona ni en la europea. El asunto tiene el siguiente aspecto.

La posición de Hegel en este libro consta de tres elementos. El primero es la afirmación de que es posible el conocimiento *a priori* del mundo, es decir, del mundo espacio-temporal ordinario: un conocimiento sobre este mundo que, no obstante, se alcanza con independencia de la experiencia empírica. Todas las controversias hermenéuticas comienzan con el segundo elemento. Se trata de la afirmación de que este conocimiento *a priori* en último término del mundo, aunque en algún sentido tenga que especificarse, consiste en el *conocimiento de sí mismo* por parte del pensamiento o de la razón; la determinación del pensamiento por el pensamiento o, como lo designa Hegel, una «ciencia del pensamiento puro». Esto es lo que distingue el

racionalismo clásico del idealismo tal como lo entendió Hegel. El primero sostiene que la razón tiene acceso a sus objetos fuera de sí misma; el segundo, en cambio, que el objeto del pensamiento puro es él mismo. Sin embargo, hay una cuestión a la que con toda claridad se debe dar respuesta: *¿cómo* podrían los dos primeros elementos —el conocimiento *a priori* de lo que es y el ser el pensamiento puro objeto de sí mismo— ser verdaderos de manera conjunta? Una interpretación largamente dominante de Hegel respecto de esto, el tercer elemento, y la supuesta resolución de esta tensión, mantiene que estas dos afirmaciones pueden ser sostenidas a la vez solo si lo que es «realmente», el «mundo realmente real», lo que es accesible para la razón pura en exclusiva, es él mismo *pensamiento*, «momentos pensantes»; algo así como el pensamiento del Absoluto o de Dios pensándose a sí mismo, una estructura noética inherente, en desarrollo, que se despliega en el tiempo desde la perspectiva humana, un *nunc stans*, a la manera de Spinoza, absoluto en sí mismo. El pensamiento puro que se piensa a sí mismo es la manifestación del *noesis noeseos,* de Dios pensándose a sí mismo, o es la aprehensión divina de la realidad noética que subyace a las apariencias de las que tenemos experiencia. No puedo hacerlo aquí, pero he defendido durante algún tiempo que esta interpretación no se ajusta al texto. De manera que es necesaria una interpretación alternativa, lo cual voy a discutir enseguida.

Sin embargo, al margen de la cuestión interpretativa, todas las diversas críticas en las que estoy interesado mantienen que tal proyecto está condenado desde el principio, que no hay y no puede haber un «pensamiento puro» autosuficiente tal. Advertí que, de manera habitual, se resume una propuesta contraria tan amplia como una doctrina de la «finitud radical». Se trata de un rótulo acertado, toda vez que Hegel insiste en que, por usar una formación aristotélica, «pensar el pensamiento pensante»[2] no es el pensamiento de ningún objeto y, cuando quiere resumir una autorrelación reflexiva tan inusual, alude a la «infinitud» de la relación del pensamiento consigo mismo. El objeto del pensamiento puro es él mismo, pero no en cuanto objeto o acontecimiento, sino que su objeto es el pensamiento que también pregunta por el pensamiento; se trata de un círculo y no de una relación diádica, de ahí la provocativa noción de «infinitud», sin comienzo ni final. La crítica sostiene que el pensamiento tiene siempre que ser entendido como fundado en, o como dependiente de, o como un epifenómeno de alguna suerte de fundamento no-pensante, o del Absoluto, o de la materialidad o contingencia, o del instinto o impulso inconsciente del pensador. La formulación temprana de Schelling es acertada. La distinción entre el pensamiento y lo que es otro respecto del pensamiento, entre sujeto y objeto, no puede ser ni una distinción subjetiva ni objetiva. Si fuera alguna de las dos cosas, en realidad no habría distinción alguna. Así que lo que hay de veras no puede ser caracterizado ni como sujeto absoluto ni como objeto absoluto, sino —y aquí empiezan las dificultades— de algún modo como «“lo” que no es sujeto ni objeto». Se dice que la primacía del Concepto en Hegel —en sus términos, la identificación del Absoluto como el Concepto— es una primacía de la subjetividad absoluta, que como tal requiere de una relación con lo otro del pensamiento, la naturaleza, como pura dominación. Sería difícil exagerar la influencia de esta forma de argumentar (los detalles varían, por supuesto, mucho, pero permanece esta forma de escepticismo), de Hölderlin y Schelling a Heidegger y Adorno.

En todo caso, el contraargumento que quiero defender es que, en el enfoque hegeliano, el tema del pensamiento puro nada tiene que ver con el pensador, con el sujeto, con la conciencia o con la mente. Más bien, el asunto convierte en un problema la posibilidad de la inteligibilidad de lo que se ofrece como fuente preconsciente u origen oculto, la inteligibilidad de lo que es asumido en cualquier identificación determinada como una afirmación cognoscitiva, incluso de «lo que no

es sujeto ni objeto». Esto, en el más general de los sentidos, sin embargo tiene que tener sentido en el marco de un régimen general de sentido; de lo contrario no se habría afirmado nada, sino que solo se habría sugerido un lugar vacío en el espacio lógico. Una crítica así, en la medida en que es un pensamiento, un juicio, una pretensión de conocer, es siempre ya una manifestación de una dependencia del pensamiento puro y de sus condiciones, y tales «momentos» del pensamiento puro tienen que delimitar (que no limitar) el dominio normativo de inteligibilidad (lo que puede distinguirse *correctamente*, o lo que se pone correctamente como «fundamento», por ejemplo) y no un proceso cualquiera o una serie de acontecimientos que proceda con supuesta independencia del mundo empírico. El pensamiento puro, tal como lo entiende Hegel, no es ni dependiente ni independiente de lo empírico, de la materialidad, del cerebro, del «punto de indiferencia» o de cualquier nuevo «absoluto» que se ponga de moda. Su posición se entendería mejor mediante una analogía aproximada con Frege, o con el Wittgenstein del *Tractatus*, o con las consideraciones del joven Husserl sobre la lógica como metafísica. Esta cuestión antihegeliana pone de manifiesto ya (para los hegelianos) una comprensión equivocada del asunto del pensamiento puro mismo. Esto no significa negar que cualquier referencia al pensamiento presupone un pensador, de hecho, un pensador racional viviente, intencional, finito, encarnado. (Hegel aborda este tema en su *Filosofía del espíritu subjetivo* y en otros lugares). Se trata, en cambio, de argumentar en favor de la autonomía de la cuestión de «cualquier pensamiento en general», sea cual sea el estatuto existencial del pensador. Es decir, no se trata de insistir en la prioridad y la autonomía de la «lógica», lo cual significa para Hegel la completa autodeterminación de sus propios «momentos». La empresa hegeliana en la *Lógica* tiene como tema las categorías o «determinaciones del pensamiento» *(Denkbestimmungen)* necesarias para que el pensamiento tenga un contenido objetivo determinado, una empresa que al mismo tiempo especifica las determinaciones inherentes a la determinidad posible del ser mismo. Es cierto que parecería que Hegel está sujeto a su propia crítica, que el pensamiento puro tiene ya que asumir una determinación de aquello a lo que el pensamiento puro equivale, pero la innovación de Hegel en este punto, en parte procedente de Fichte, es que el pensamiento puro alcanza autoconciencia sobre sí mismo *mediante el pensamiento*, en el sentido de que uno entiende lo que sea creer mediante la creencia, o lo que sea actuar mediante la acción. Volveremos a esta afirmación en la última sección, cuando evaluemos su vulnerabilidad a las objeciones de Heidegger.

Expresado de modo distinto, si Hegel estuviese haciendo afirmaciones sobre la naturaleza pensante de la mente, sobre el modo en que tenemos que pensar el mundo, el conocimiento estaría limitado por su «instrumento», algo que Hegel había estado negando de manera rotunda desde la Introducción a la *Fenomenología*. En el conocimiento mismo, lo que el pensamiento puro conoce es la inteligibilidad posible, la cognoscibilidad de cualquier cosa que sea. Pero la inteligibilidad de cualquier cosa es solo lo que es ser tal cosa, ser de manera determinada «este-algo» *(tode ti)*, la respuesta a la pregunta «qué-es» *(ti esti)* que define la metafísica desde Aristóteles. Ser es ser «lo que se es» de manera inteligible, determinada. De modo que, al conocerse a sí mismo, el pensamiento tiene conocimiento de todas las cosas, de *lo que es* ser cualquier cosa. De nuevo, como para Aristóteles, la tarea de la metafísica no es decir de una cosa particular lo que sea. Se trata de determinar lo que debe ser verdadero de *cualquier cosa en general* (lo que en el pensamiento escolástico se llamaría *transcendentalia*); lo que se sea en particular *puede* ser determinado por las ciencias especiales. (Por supuesto, la *Física* y el *De Anima* eran también ciencias filosóficas para Aristóteles, pero Hegel también tendrá una *Filosofía de la naturaleza* y una *Filosofía del espíritu*).

Pero la analogía con cuestiones tales como la crítica del psicologismo de Frege y Husserl no va más allá, no solo debido a la descripción hegeliana acerca del modo en que el pensamiento puro determina los «momentos» necesarios de la inteligibilidad de cualquier cosa en general —una posición ya distintiva y carente de precedentes que, como es obvio, tendría que ser explicada y defendida—, sino también porque implica un ulterior argumento sobre la relevancia de tales resultados para la inteligibilidad de la naturaleza y de las prácticas humanas. Este rasgo de la posición hegeliana, al que nos referimos antes como una frustración comprensible (textualmente, la relación entre su *Lógica* y la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*), afecta a una dimensión mayor de la crítica antiidealista, lo cual se asocia ante todo con Schelling, Kierkegaard y Heidegger. Se trata de que el pensamiento, de manera paradigmática el pensamiento puro de Hegel (o incluso la filosofía misma, tal como se ha entendido de manera tradicional), no puede contribuir a ninguna comprensión de —no puede en efecto siquiera «alcanzar»— los asuntos más vitales, los asuntos concretos a los que se hace frente en una vida humana: los asuntos existenciales. Todo esto es otra consecuencia de la finitud del pensamiento y, por consiguiente, se sostiene que se necesitan modos más y más radicales de abordar, iluminar o comprender de alguna manera estos asuntos. Sin duda Hegel no puede ofrecer contribución alguna en este sentido, prosigue la crítica, si se lo entiende como parece que él exige que se lo entienda: preguntando por el papel de la razón, de algún orden normativo, en las cambiantes prácticas sociopolíticas, religiosas y artísticas de una época. Sin embargo, todo esto depende de la propia comprensión de lo que Hegel quiere decir con una invocación tal de la razón en dichas prácticas, y mi posición es, será, que una vez se entiende correctamente la forma de la estructura de racionalidad o del dar-cuenta y de la justificación en la *Lógica*, puede apreciarse de manera adecuada su importancia para los asuntos sobre los que el propio Hegel, de manera brillante, hizo que incidieran —la vida ética, el arte y la religión—. (Para Adorno y para Heidegger, la afirmación hegeliana de su delimitación absoluta de la racionalidad y, así, de la justificación práctica, no es un mero error filosófico, sino un ejemplo de la desmesurada autoafirmación típica del pensamiento occidental, pero un ejemplo que ha tenido y continúa teniendo consecuencias catastróficas en el mundo real).

Algunas citas de Hegel resultan aquí relevantes para captar nuestra perspectiva final sobre la posición.

> Por consiguiente, la lógica coincide con la *metafísica*, la ciencia de las *cosas* plasmadas en *pensamientos*, los cuales fueron tenidos por válidos para expresar la *determinaciones esenciales* de las *cosas.* (Hegel, 1830, § 24, p. 165)[3]

Hemos de advertir el cambio de énfasis en el que insiste Hegel. La nueva metafísica, la lógica, se refiere a las cosas en cuanto plasmadas, *gefaßt*, en pensamientos, mientras que la vieja metafísica era una metafísica-de-las-cosas, empleada para pensar sobre su tema como sobre la «esencia de las cosas».

Y, en la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 1832, p. 82), leemos:

> De este modo, la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua *metafísica*, en cuanto que esta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido solo mediante *pensamientos*.

De nuevo, una sola lógica ocupa el lugar de la antigua metafísica, «tritt damit viehmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik», la cual pensaba sus objetos como el edificio científico del mundo.

Y por último (Hegel, 1832, p. 60):

> La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía, en efecto, de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero *(wahrhaft Wahre)*, de manera que no tomaba las cosas en su inmediatez, sino solo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las *cosas* y el *pensamiento* de ellas —del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos [términos, a saber, *Ding* y *Denken*]— coinciden en sí y por sí, [esto es], que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido.[4]

(No puedo imaginar una confirmación más definitiva de la interpretación de la «lógica como metafísica»). Algunas de estas afirmaciones nos ponen en mejor posición para enfrentarnos al comprensible escepticismo de los que objetan la «finitud del pensamiento», para considerar algunas de las objeciones más inmediatas, apremiantes. Tendré la oportunidad, espero, de considerar tres objeciones, si bien todas presentan un nivel de abstracción y una distancia respecto de varios textos que harán que sean más sugerentes que definitivas. Una de las objeciones, procedente del ámbito kantiano, tenemos que tomarla en consideración antes de que todo esto pueda incluso empezar; una segunda, desde el punto de vista de Schelling y una tercera, desde la perspectiva de Heidegger.

2

No resulta obvio, dice nuestro kantiano, que cualquier identificación propuesta de pensamiento y ser, como la afirmada en la última cita, no ignore simplemente la cuestión que señala el «giro crítico» para Kant en su famosa carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, en lugar de responderla. Se trata de la carta en que Kant afirma haber descubierto la «clave del entero secreto de la metafísica», una cuestión que sencillamente se había negado a plantear en su *Dissertatio* de 1770. «¿Cuál es el fundamento de la relación de eso en nosotros que llamamos “representación” con un objeto?». Y, también, «los axiomas de la razón pura referidos a estos objetos, ¿cómo son conformes a aquellos objetos, si la adecuación no se ha alcanzado con auxilio de la experiencia?» (Kant, 1900, pp. 130 s.). ¿No es Hegel, al fin y al cabo, un regreso al pensamiento acrítico, al dogmatismo, en lugar de alguna suerte de progreso más allá de Kant y su idealismo, al que supuestamente se le puede objetar el desconocimiento del *noúmeno* y la «unidad impuesta mentalmente», subjetivamente?

Es por completo correcto advertir que Hegel no responde a dicha cuestión, en la medida en que la rechaza como confusa y por descansar en sus propios presupuestos dogmáticos. Parte de aquel rechazo se apoya en lo que piensa que llevó a cabo en la *Fenomenología* de Jena. Sin embargo, es también interno a la posición de la *Lógica*. Primero, resulta obvio que el presupuesto es objetable, toda vez que Kant había advertido que los conceptos puros son aquello *«en nosotros»* que pretende ser los conceptos de lo real, «aunque deben tener su *origen en la naturaleza del alma*, no son causados por el objeto ni hacen que el objeto mismo venga a ser», generando así el problema de la objetividad, la falla entre el pensamiento y el ser que debe ser salvada de alguna manera. Ahora bien, Kant y Hegel sin duda compartieron la así llamada «tesis de la discursividad». Para ambos, el pensamiento es, en exclusiva, un poder espontáneo o productivo, en ningún sentido una capacidad perceptiva o pasiva, receptiva. (Sería difícil exagerar la

magnitud de este presupuesto común. Más que ninguna otra cosa, parece la sentencia de muerte del racionalismo tradicional y desempeña el papel crucial en el decisivo comienzo de la *Lógica*, donde Hegel demuestra que el mero «ser» no puede ser en absoluto pensamiento real; su indeterminidad lo vuelve una mera «nada» sin otra determinación predicativa que el mero pensamiento, ser). Kant argumenta entonces que, puesto que la mente está abierta o es receptiva al mundo solo desde el punto de vista de la sensibilidad, y puesto que el pensamiento no puede crear los objetos que piensa, entonces el pensamiento no puede darse a sí mismo ningún contenido, sino que solo se ve provisto de contenido desde fuera de él, por medio de la experiencia sensible. Normalmente, esto conduciría directamente al empirismo y, probablemente, también al escepticismo empirista, pero Kant creyó haber descubierto que tiene que haber formas puras de la intuición sensible y, esto, pensaba, le proporcionaba en la Deducción un modo de «conectar» las formas puras del pensamiento con dichas formas puras de la intuición, y por tanto de tener a la vista, por así decir, todos los objetos de la experiencia posible *a priori*, así como de argumentar en favor de la validez de las categorías para tales objetos. Esto, por supuesto, tiene el efecto de restringir aquellos resultados a los objetos posibles de la experiencia sensible, y por tanto es el punto de partida de las quejas de Hegel sobre su idealismo subjetivo.

Hegel planteó dos objeciones principales. En primer lugar, Kant fue demasiado deprisa a la hora de pasar de la tesis de la discursividad a la afirmación de que el pensamiento no puede proveerse a sí mismo de contenido. El *propio* Kant había demostrado que esto no era así, toda vez que, en la Deducción Metafísica, él mismo había mostrado que el pensamiento puro podría «darse a sí mismo» contenido, sus propios momentos lógicos necesarios, los rasgos categoriales sin los cuales juzgar no podría ser juzgar. De este modo regresamos a la afirmación hegeliana mencionada con anterioridad: que el objeto propio del pensamiento puro es él mismo. Hegel no vacila en ningún momento al afirmar varias veces que el pensamiento, en la *Lógica*, se proporciona a sí mismo su propio contenido, o produce su contenido. (Por supuesto, para Hegel y para muchos después de él, Kant ni siquiera intentó mostrar *cómo* se llevaba a cabo esta derivación. Afirmó, de manera engañosa, que solo seguía la lista de Aristóteles, algo con lo que se supone que todos habían estado de acuerdo durante siglos). Más aún, Kant había advertido que tales formas del pensamiento proporcionaban *ya* una «pista», un «hilo conductor» para las categorías; ya había visto, aunque de manera vacilante, un vínculo directo entre las formas del pensamiento y las formas del ser.

Además, en segundo lugar, Kant también se había dado cuenta de que las formas puras del pensamiento no eran rasgos del pensador humano, de que no eran, en tal sentido, subjetivas desde un punto de vista psicológico, sino necesarias para todo pensador discursivo, lo cual significa para cualquier pensador no divino. Sin embargo, puesto que estas formas del juicio son las formas de todo posible portador de la verdad, y puesto que la verdad es la verdad o no lo es, no tiene sentido decir que estas formas delimitan algo así como «lo que es verdad solo para los pensadores discursivos». No hay algo así como «la verdad para… X». El elemento «subjetivizante» en Kant *son* especies-específicas, las formas puras de la intuición. Y si rechazamos tal doctrina, como hace Hegel, podemos retroceder a una posición como la de Aristóteles, donde es posible estudiar el ser por medio del estudio de las formas de predicación. O, como lo expresa Aryeh Kosman (2013, p. 127), «la predicación no es más que la cara lógica o discursiva del ser».

De tal manera que Hegel piensa que Kant ha negado sus propios logros en la Deducción Metafísica y que subjetivizó de manera innecesaria sus resultados por «miedo al objeto». Kant, y

no Hegel, es quien resulta acrítico y dogmático.

3

Las diferencias de Schelling con la que se convertiría en la posición de Hegel sobre la lógica como metafísica se ponen ya de manifiesto de manera implícita en su obra temprana: sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, de 1797, su *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800, las lecciones impartidas en 1802-1803, *La filosofía del arte*, y su escrito de 1809 *Sobre la libertad*. Sus objeciones explícitas posteriores se dejan ver del modo más claro en sus *Lecciones sobre filosofía moderna*, impartidas en Múnich desde 1827 y hasta finales de los años treinta. Las cuestiones son en conjunto vastas y difíciles de abarcar. Tienen que ver con un conflicto de base entre una afirmación sobre lo que se presupone ya siempre y cuya articulación discursiva, de este modo, resulta siempre inalcanzable para nosotros, frente a una afirmación sobre el Absoluto como un resultado desde el cual cabe siempre reconstruir y desarrollar un fundamento de manera retrospectiva. (Para Hegel «el comienzo es el resultado», como Heidegger [1957, p. 117] nos recuerda). Sin embargo, las afirmaciones concretas son bien conocidas. Se encuentra, en primer lugar, la cuestión del fundamento, alguna suerte de «fuente» última que explicaría la diferencia, y sin embargo también la identidad, entre los sujetos (pensadores autoconscientes y agentes libres) y los objetos (la naturaleza material, pero viviente, productiva). (Se trata del *Urgrund*[5] que Schelling llamaría el *Ungrund*,[6] el «ni lo uno ni lo otro», el «punto de indiferencia» antes mencionado). La diferencia entre sus posiciones implica que la postura de Hegel, de acuerdo con la cual, expresado en el lenguaje de la época, el Absoluto es el Concepto, no resuelve el problema, sino que simplemente lo evita. En segundo lugar, una cuestión relacionada es una objeción a la filosofía hegeliana de la naturaleza, a saber, que Hegel dé prioridad al concepto frente a la naturaleza, en la medida en que la considera solo en términos de su inteligibilidad conceptual, mientras que el concepto debe ser entendido como algo que emerge y depende ya de la naturaleza. Y, en las lecciones tardías, el problema es la existencia. La acusación de Schelling es que el programa de Hegel no es nunca capaz de salir del ámbito de lo meramente posible desde el punto de vista conceptual. La filosofía hegeliana puede ocuparse *ad infinitum* de *cómo* alguna posibilidad debe ser para ser la posibilidad que es, pero esto nada tiene que ver con lo que hay, con la facticidad, como lo expresa Schelling, de *que* algo exista. Los resultados de Hegel están encerrados en lo meramente posible a nivel conceptual (en lo que Schelling llama «filosofía negativa»).

Cada una de estas objeciones sería merecedora de un estudio independiente. No obstante, los delineamientos de la respuesta de Hegel suponen la sugerencia de que un *Ungrund* inefable, del que el pensamiento determinado no dispone porque es algo siempre presupuesto, no representa una posición filosófica. El léxico de la acusación es bien conocido a partir del Prólogo a la *Fenomenología*, donde Hegel, en clara referencia a Schelling (que sin duda lo advirtió), sostiene que todo esto es un intento de hacer pasar «su *absoluto* por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos», a lo que se refiere como «la ingenuidad del vacío en el conocimiento» (1807, p. 71). Una indeterminidad que se afirma como fuente es indistinguible de cualquier otra candidata posible. Si es diferenciable, una posición determinada, entonces tal fuente tiene algún tiempo de determinidad conceptual y cae dentro de los momentos del Concepto. Aquello que en principio cae fuera de lo pensable no designa nada en absoluto. Un

Ungrund así es un *Unsinn*.[7] (No cabe duda de que Schelling tiene mucho que decir sobre el papel del arte para poner de manifiesto, de algún modo, este *Grund*[8] que no es susceptible de manifestación, pero no creo que esto tenga efectos sobre el punto básico de la determinidad. Lo inefable permanece inefable).

Sin embargo, hay un punto más profundo e importante más allá de la preocupación de Schelling. Si *hay* tanto sujetos como objetos, y tienen propiedades incompatibles, ¿cómo es posible que la autodeterminación del pensamiento puro pueda ayudarnos a comprender que esto pueda ser así? A menos que seamos dualistas metafísicos, y Hegel desde luego no lo es, ¿no es obvio que necesitamos alguna justificación sustancial que pueda explicar cómo podrían el pensamiento autoconsciente y la agencia autodeterminante «emerger» a partir de un mundo material que de otro modo estaría desprovisto de estas capacidades? En tal caso, parece que nos dirigimos hacia el lenguaje schellinguiano de una «autonegación», por parte de la naturaleza material, de su propia materialidad viviente no autoconsciente, algo que podría ser más sencillo de entender si seguimos también a Schelling en la noción del Absoluto que se manifiesta a sí mismo tanto como una naturaleza material viviente con capacidad para dicha autonegación, como en cuanto el resultado de tal autonegación, pero que no puede identificarse ni con lo uno ni con lo otro.

Hegel considera este modo de enfrentarse al problema como un conjunto de errores categoriales. La cuestión de las condiciones evolutivas para el surgimiento de la conciencia y del uso del lenguaje es de naturaleza empírica, ya que es el problema de las capacidades que el cerebro necesita para ser consciente y hacer uso del lenguaje. De nuevo, la cuestión correcta es filosófica o, en los términos de Hegel, lógica. En la *Enciclopedia*, el «tránsito» desde la naturaleza al espíritu no es una cuestión de sustancia. En cierto momento, y no importa (para la filosofía) en qué momento y cómo, los organismos naturales alcanzan un nivel de complejidad y organización que les permite comenzar a ocuparse de sí mismos, eventualmente a relacionarse con otros y a entenderse a sí mismos de un modo que ya no puede explicarse de manera adecuada dentro de los límites de las explicaciones propias de la naturaleza, considerada esta al margen de dichas capacidades. El lenguaje empleado por Hegel para estas cuestiones es en todo momento práctico, no sustantivo. No es que Hegel esté negando que la autoconciencia y la agencia intencional sean hechos. Está afirmando que no hay ningún hecho relativo a las propiedades orgánicas de dichos seres que explique *lo que es* ser autoconsciente o agentes. Aquellas son categorías relativas a un logro —de hecho, a un logro colectivo— y el problema de lo que se logra es una cuestión filosófica autónoma. Por supuesto, el espíritu permanece encarnado y, por tanto, sujeto a explicaciones mixtas en las que sus propiedades naturales son relevantes para sus actividades como espíritu. (Esto es lo que Hegel llama «Antropología» en la *Enciclopedia*). Pero, de manera fundamental, del espíritu se dice que es su propia «autoliberación respecto de la Naturaleza», que es un «producto de sí mismo» («Produkt seiner Selbst») y que su realidad efectiva *(Wirklichkeit)* es aquello «que se ha convertido en lo que es» («dass er sich zu dem gemacht hat was er ist»; Hegel, 1825, p. 152). Tomemos en consideración este pasaje procedente de sus *Lecciones sobre la estética* (Hegel, 1835-1838, p. 40):

> Por medio de sus representaciones el arte libera al mismo tiempo, en la esfera de lo sensible, del poder de la sensualidad. Por cierto que puede oírse a menudo la celebrada frase hecha de que el hombre tiene que permanecer en unidad inmediata con la naturaleza; pero en su abstracción tal unidad es precisamente solo rudeza y ferocidad, y, en la medida en que disuelve esta unidad para el hombre, el arte eleva a este con dulces manos más allá del aprisionamiento en la naturaleza.

No importa que *también* haya explicaciones científico-naturales de lo que ocurre en el cuerpo y el cerebro cuando todo esto tiene lugar, o cuando hacemos arte, o cuando disfrutamos del arte. La cuestión que ha surgido —el único surgimiento que es relevante— es si la norma, el arte, ha sido advertida de manera correcta y completa, o si las justificaciones que los agentes ofrecen a los demás y a sí mismos pueden de hecho ser defendidas, si la estructura de la vida ética es consistente con la potencia de tal ser que se autolibera. No hay necesidad de apelar a una naturaleza vitalista, que se dirige a sí misma, para explicar nada de esto. La dinámica es histórica, no biológica, incluso aunque posee con toda claridad numerosas condiciones orgánico-naturales específicas. Por consiguiente, la cuestión de la posibilidad de la libertad no es, para Hegel, la de cómo una agencia causal espontánea existe en un mundo material. Su teoría es una teoría de la autorrealización y como tal pregunta por el modo de alcanzar de manera correcta una comprensión de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los otros; una vez más, una cuestión histórica y social, no una que descienda de ningún tipo de sustancia.

Asimismo, Hegel no trata el Concepto como el fundamento de la *existencia* de la naturaleza, ni en ningún sentido ontológico como anterior a la naturaleza. La manera en que cabe caracterizar al mínimo el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza en la *Enciclopedia* es que la transición acarrea que la estructura conceptual de cualquier interrogación de la naturaleza o el espíritu no puede ser comprendida con coherencia como determinada por completo de manera empírica. Cada aspecto de la *Filosofía real* depende de algún modo de una estructura conceptual no derivada que se manifiesta en su pura forma en la *Lógica*. Esta caracterización de dependencia no es incorrecta, pero todavía no es capaz de distinguir cómo piensa Hegel aquella relación de tal manera que excluya la noción, propia del sentido común, de una forma subjetiva pura, vacía, que se ve rellenada por la experiencia empírica objetiva, o impuesta sobre un material exterior a la lógica. Esto no puede ser correcto porque, en la aproximación de Hegel, toda estructura conceptual así determina ya cualquier contenido empírico que resulte determinable de modo inteligible. Pero esto no determina, o deriva, o deduce, ni debe hacerlo, el contenido existente mismo (lo cual se niega claramente en el § 250 de la *Enciclopedia*), sino que determina la forma inseparable de cualquier contenido tal como el contenido inteligible que es. Como dice en el penúltimo parágrafo de la «Lógica» de la *Enciclopedia* (Hegel, 1830, § 243, p. 441):

> El método no es una forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso *en ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto.

Pero en el movimiento hacia la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia*, la identidad de la forma debe significar que debemos atender también a la forma lógica, ahora entendida como modulada de alguna manera por la atención a la forma de lo que es completamente otro respecto del pensamiento puro en el espacio y en el tiempo, y hacia la forma de la acción humana en el mundo, incluida la acción humana colectiva. Dicho de otro modo, la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu* siguen siendo *filosofía*. La estructura conceptual expuesta en ambas partes aspira a una verdad conceptual o *a priori*, incluso si los resultados de las ciencias empíricas y de la realidad histórica son incorporados por doquier. (Esto es, en gran medida, lo que quiere decir Hegel cuando afirma, con frecuencia, que el espíritu trata siempre de «encontrarse a sí mismo» en la naturaleza y en sus propias prácticas; busca comprenderlas, es decir, comprender su forma inteligible). Sin embargo, como ya se señaló, esto

no ocurre porque Hegel piense alguna de dichas partes como resultado de la mera aplicación de los momentos de una Lógica del Ser y de la Esencia a una cuestión externa, indiferente. Tampoco en estas partes de la *Enciclopedia* el método «es una forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido» («ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts»).

De hecho, el propio Hegel (1816, p. 404) dice precisamente lo que Schelling, en las lecciones tardías, considera una crítica irrecusable.

> […] esta idea es aún lógica, está encerrada dentro del pensamiento puro *(in den reinen Gedanken eingeschlossen);* es la ciencia *solo* del concepto divino. Es verdad que la cumplimentación sistemática es ella misma una realización, pero mantenida dentro de la misma esfera. Y como la idea pura del conocer está, en esa medida, encerrada dentro de la subjetividad, ella es *impulso (Trieb)* a asumir esta, y la verdad pura viene a ser, en cuanto resultado último, también *inicio de otra esfera y ciencia*.

Pero este tránsito hacia una consideración de la naturaleza no es una deducción de la existencia de la naturaleza, ni podría serlo. Se describe de nuevo en términos prácticos, como una insuficiencia práctica sentida en toda plena comprensión de los resultados de la *Lógica*.

4

En la filosofía post-hegeliana, el compromiso de Heidegger con el pensamiento de Hegel es el más meditado y, con diferencia, el más profundo. De hecho, podría sostenerse que la heideggeriana es la primera confrontación genuina con Hegel en toda la tradición post-hegeliana. Para nuestros propósitos, la discusión en especial relevante es lo que se publicó como segunda parte de *Identidad y diferencia*, en su origen el final de un seminario y, también, más tarde, de una conferencia: la «Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica». Esto es así porque Heidegger se dirige de manera inmediata y directa al corazón de la empresa de Hegel y la expone con exactitud tal y como es. Heidegger nos dice que para Hegel el asunto, la *Sache* del pensar, es el «pensar en cuanto tal» («Denken als solches»). E inmediatamente (Heidegger, 1957, p. 99) añade exactamente la cualificación correcta.

> A fin de no malinterpretar ni de modo psicológico ni desde la teoría del conocimiento esta delimitación del asunto, esto es, el pensar en cuanto tal, tenemos que añadir, a modo de aclaración, que nos referimos al pensar en cuanto tal —en la plenitud desarrollada de lo que fue pensado sobre lo pensado *(in der entwickelten Fülle des Gedachtheit der Gedachten)*.

El pensar en la plenitud de lo que fue pensado es la formulación heideggeriana de la afirmación hegeliana de que la lógica, bien entendida, es metafísica. El pensar del puro pensar es al mismo tiempo el pensar del mundo en su pensabilidad, *lo que* fue pensado y está siendo pensado ahora. Nos recuerda que solo podemos entender esto desde el punto de vista de Kant, si bien no como Kant, en sentido trascendental, sino especulativo. Esto es, Hegel piensa el pensar como *ser*, y no como una condición epistemológica subjetiva. O, dicho de otro modo, Heidegger advierte que el tomarse el pensar a sí mismo como objeto no tiene como resultado una mera teoría del pensar, o las reglas del pensar, o una «filosofía del conocimiento puro». Como dice Heidegger de manera explícita, para Hegel «el ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar» (1957, p. 101). Lo último que Heidegger quiere decir con esto es que el ser sea una actividad mental, ya sea humana o divina. Esto sería solo una explicación de un ente entre otros, un asunto de una de las ciencias especiales y, así, presupondría una lógica de la inteligibilidad. Debido a su propia aproximación, Heidegger está en una posición única a la hora de advertir que el asunto de la *Lógica* no es en

ningún sentido un ente cualquiera, no es el ponerse a sí mismo del Absoluto, no es la subestructura noética del mundo, no consiste en objetos abstractos, no es la mente del Dios cristiano, no es una sustancia, sino, en su lenguaje, el sentido del ser, el *Sinn des Seins*. Tal como lo expresa Heidegger (1957, pp. 125-127) en su peculiar semántica:

> […] el ser de lo ente se descubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamenta a sí mismo. El fundamento, la *ratio*, son según su precedencia esencial, el «λόγος», en el sentido del dejar (sub)-yacer unificador: el ‘`Εν Πάντα. En verdad, según esto, para Hegel la «ciencia», o lo que es lo mismo, la metafísica, […] es precisamente «lógica».

Y nos dice lo que él (Heidegger, 1957, p. 129) piensa que Hegel entiende por lógica.

> Estamos entendiendo la palabra «lógica» en el sentido esencial que también se encierra en la denominación empleada por Hegel, que es el único que la aclara al entenderla como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta del todo a partir del ser en cuanto fundamento (λόγος). La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teo-lógica.

Lo «divino» que está en juego en lo que Heidegger quiere decir con «teo-lógico», tal como explica de manera repetida, no es un ente, no es nadie a quien podamos rezar, o para quien podamos tocar música o bailar, apunta con un dejo de desprecio. Lo que quiere decir es que porque en Hegel, como culminación de todo el pensar metafísico, el pensar es autofundante y funge como fundamento (para todo ente que es de manera inteligible lo que es), este pensar es también teología, se refiere a la *causa sui*. De modo que, en suma (Heidegger, 1957, pp. 149-151):

> La metafísica le corresponde al ser como λόγος, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica.

Como enseguida veremos, Heidegger sostiene que la metafísica está determinada por esta diferencia (entre el ser y los entes) sin ser capaz de pensar la diferencia; está y debe permanecer impensada en el pensar metafísico. Comparemos lo que Heidegger está diciendo con lo que Hegel (1840, § 24, p. 818) afirma, para que la exactitud de su caracterización se nos haga clara de manera inmediata.

> Lo lógico […] debe buscarse como un sistema de determinaciones del pensamiento en cuanto tal, en el que desaparece la antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo (en su sentido habitual). Este significado del pensamiento y de sus determinaciones es expresado de manera más precisa por los antiguos, cuando afirman que el *nous* gobierna el mundo, o cuando decimos que hay razón en el mundo, por lo cual entendemos que la razón es el alma del mundo, reside en él, es inmanente, su naturaleza más propia, íntima, su universal.

Pero, por supuesto, Heidegger tiene un problema con este «pensar metafísico». Menciona con aprobación que la aproximación de Hegel no es deductiva, sino que está basada en la idea de desarrollo, y que este pensar en desarrollo que piensa el pensamiento está entrelazado con la historia del pensamiento, con la historia de la filosofía. En su compromiso con este pensamiento, Hegel trata de pensar de manera correcta lo que en verdad ha sido pensado en las posiciones en desarrollo, y su tentativa es una *Aufhebung*, un preservar y elevar todo lo que ha sido pensado de manera correcta, pero parcial, a la condición de un todo íntegro. Heidegger acepta este entrelazamiento con la historia del pensamiento, pero afirma que su aproximación consiste en pensar lo *impensado*, lo que permanece oculto en la historia del pensar como *logos*. De acuerdo con esto, su compromiso no es una elevación, ni un progreso, sino un «paso atrás» *(Schritt*

zurück). Mientras que Hegel piensa la identidad definitiva de pensar y ser, el pensamiento fundamental de Heidegger es la diferencia *(Differenz)*. La determinación de la inteligibilidad absoluta por el pensar, en realidad, «retrocede» ante el verdadero asunto del pensar, el ser. Algo permanece «incuestionado», la diferencia entre el ser y los entes.

De manera que, en conclusión, si Heidegger ha caracterizado correctamente la naturaleza del proyecto de Hegel en la *Lógica*, como creo que es el caso, ¿qué es lo que permanece incuestionado, impensado, en el proyecto de la «lógica como metafísica»? Como acabamos de mencionar, se supone que la respuesta es la diferencia absoluta entre el ser y los entes, un modo de confundir constantemente la cuestión de qué sea ser con la cuestión de qué sea ser este o este otro ente. Por supuesto, este es el pensamiento maestro de Heidegger a lo largo de su carrera. Ahora bien, ¿qué significan el pensamiento y la crítica (si es que esta es la palabra correcta para caracterizar lo que Heidegger ha señalado) en términos de Hegel?

Lo primero que uno puede decir es que Heidegger tiene razón respecto de la *Lógica*. Hegel insiste en que la cuestión del ser equivale de manera necesaria, siempre, a la cuestión de qué sea tal o cual ente. Tal es el resultado del primer momento de la Lógica del Ser, y es este momento en el que debe tener lugar la más profunda «confrontación» *(Auseinanderstzung)* con Heidegger. En esto, como en tantas cosas, Hegel sigue a Aristóteles. El ser se dice de muchas maneras, pero hay algo que prima frente al ser como *tode ti*, como «este-algo», el ser determinado. Mencioné que esto no significa que sea tarea de la *Lógica* determinar qué sea el ser de un ser particular determinado, sino determinar qué debe ser cualquier cosa en general para determinar qué sea cualquier ser determinado. Pero esta última formulación no parece alcanzar la cuestión en la que Heidegger está interesado, toda vez que todavía se dirige a los entes *(Seiende)*. Tal como advierte Heidegger, la formulación más cercana en Hegel para referirse al «ser de lo ente» es simplemente el pensar puro, la inteligibilidad determinada. Pero aquel tema, que Heidegger quiere tomar en consideración como la propia manifestación del ser, su manifestarse o acaecer y, así, como aquello que todo puro pensar, en cuanto juicio, debe presuponer, no es un tema o un momento del puro pensar.

Aunque hemos alcanzado el punto en el que habría que decir mucho más acerca del inusual lenguaje de Heidegger, es aquí donde *sí* parece que hemos alcanzado una suerte de ausencia en la empresa de Hegel, incluso aunque sea una cuestión aparte que esto signifique que se haya «extraviado» o no algo crucial. Si el ser de lo ente, el Absoluto, es la pensabilidad, ¿hemos preguntado en la *Lógica* lo que sea, lo que signifique ser pensable? La pensabilidad no es uno de los momentos determinados de la *Lógica* y, cuando lo es, cuando las características del juicio devienen autoconscientes en la Lógica del Concepto, aquello a lo que se atiende son las formas del juzgar esto o lo otro, en sus relaciones de inferencia determinada posible. Antes señalé que Hegel piensa que no podemos proporcionar una teoría independiente de lo pensable como tal. Tan solo podemos poner de manifiesto el pensar mediante el puro pensar. Sabemos lo que es el puro pensar mediante el pensar. Cualquier otra formulación lo presupondría y, por tanto, lo eludiría. Pero esto significa que la «ciencia del puro pensar» no considera ni puede considerar el puro pensar mismo como uno de sus momentos. Y esto no es adecuado desde el punto de vista de Heidegger. Lo que aprendemos en el proceso de intentar pensar cualquier cosa en general de manera determinada es la determinidad posible de cualquier ente. El pensamiento que piensa el pensamiento es la sanción del pensamiento, y la autoconciencia reflexiva al final de la *Lógica*, el Concepto del concepto, de la propia inteligibilidad, es una forma de autoconciencia sobre la inteligibilidad de cualquier ente, no algo así como «el ser como la inteligibilidad misma». Esto

queda siempre incuestionado, impensado, presupuesto, incluso aunque se manifieste o quede sancionado. Se supone que la Lógica del Concepto permite la inclusión de la *Lógica* misma dentro del «Concepto». Sin embargo, esto solo oculta lo que hemos atravesado en el libro, aquello en lo que consiste el pensar de cualquier ente. No incluye y no puede incluir lo que Heidegger parece estar buscando: «qué signifique para el ser que sea la autodeterminación del pensar por el pensar». Esta cuestión debe estar y no puede estar «dentro» del Concepto. Dicho de otro modo, la lógica misma, o la pregunta por lo que sea la lógica, no es un momento posible. Y sabemos, a partir del curso ahora publicado como *Principios metafísicos de la lógica*, que Heidegger piensa esta cuestión como profundamente entrelazada con la del «sentido del ser». De manera que Heidegger está en lo cierto cuando sostiene que la cuestión sigue sin estar planteada, incluso impensada.

Todo esto hacer emerger, en primer lugar, el problema de si Heidegger tiene derecho o no a extraer las más bien apocalípticas consecuencias, tal como hace, de este «olvido» o de este no plantear esta cuestión. En una palabra, su palabra: «tecnología». Sin embargo, también hace emerger lo que podría parecer algo así como una cuestión inusual desde el punto de vista de Heidegger. ¿Es todo esto de veras un *problema*? No es que Heidegger piense que este huidizo tema debiese haber sido él mismo un momento dentro de la *Lógica*. En muchas otras obras, busca otras formas de preguntar, desde una forma de fenomenología como «ontología fundamental», a la *Gelassenheit*,[9] al *Andenken*,[10] a la Cuaternidad. Pero desde el punto de vista de Hegel no hay razón para creer que estos intentos no generarían su propia forma de «diferencia» y, así, de evasión. Y para Hegel esto ocurriría porque la única forma de interrogación del ser que habría es la interrogación por un ente determinado y por el modo de ser de aquellas determinaciones, que son determinaciones del pensamiento: *Denkbestimmungen*. Podría ser bastante heideggeriano para Hegel invocar otra formulación del mismo problema, a saber, que la pensabilidad como el sentido del ser solo puede ser mostrada, pero no dicha.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

— (1816), *Ciencia de la lógica*, II: *La lógica subjetiva*, 3: *La doctrina del concepto (1816)*, ed. por F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

— (1825), «Sommersemester 1825. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim mit Varianten aus den Nachschriften Friedrich Carl Hermann von Kehler und Moritz Pinder», en *Gesammelte Werke*, vol. 25.1: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 2008, pp. 145-548.

— (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed. bilingüe de R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.

— (1832), *Ciencia de la lógica*, trad. de A. Algranati y R. Mondolfo, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.

— (1835-1838), *Lecciones sobre la estética*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2007.

— (1840), «Zusätze aus Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», en *Gesammelte Werke*, vol. 23.3: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik. Sekundäre Überlieferung. Anhang*, Hamburgo, Felix Meiner, 2017, pp. 808-960.

Heidegger, M. (1957), *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.

Kant, I. (1900), *Gesammelte Schriften. Abtheilung II: Briefwechsel*, vol. 10 (II/1): *1747-1788*, Berlín, Reimer, 1969.

Kosman, A. (2013), *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.

Pippin, R. B. (2018), *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in Hegel's «Science of Logic»*, Chicago, Chicago University Press.

Notas

* Título original: «Idealism and Anti-Idealism in Modern European Thought». Traducción de Roberto Navarrete.

1 Puede encontrarse una defensa completa de la interpretación de la *Lógica* de Hegel que esbozo aquí en mi libro *Hegel's Realm of Shadows* (2018).

2 Tal es la acertada formulación de Aryeh Kosman (2013).

3 El original alemán dice: «Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken».

4 Traducción ligeramente modificada. *(N. del T.)*

5 En alemán en el original: «fundamento originario». *(N. del T.)*

6 En alemán en el original: «no-fundamento». *(N. del T.)*

7 En alemán en el original: «sinsentido». *(N. del T.)*

8 En alemán en el original: «fundamento». *(N. del T.)*

9 En alemán en el original: «serenidad». *(N. del T.)*

10 En alemán en el original. De manera literal, el término significa «recuerdo» o «memoria», pero en el contexto heideggeriano suele verterse por «pensar rememorativo», toda vez que Heidegger emplea este término para referirse a un tipo de pensar *(Denken)* distinto del tradicional. *(N. del T.)*

2
«Idealismo»: un nuevo nombre para la metafísica. Hegel y Heidegger sobre la síntesis *a priori*, el tiempo y el futuro[*]

Catherine Malabou

El nombre «Idealismo alemán» define la identidad de la metafísica después de su transformación y renovación lograda por la crítica kantiana. Hegel es el principal autor de este cambio de identidad de la metafísica en Idealismo, que no solo consiste en un cambio de nombres, sino en una radicalización tanto de la forma como del contenido de su ámbito. Esta mutación radical tiene sus raíces en la interpretación de Hegel de los juicios sintéticos *a priori* y de la síntesis *a priori* en general. Hegel es rotundo: después de Kant, la metafísica tiene que lograr la unificación de la ontología y la teología. Tal unificación es precisamente lo que aparece como lo «ideal». En ese sentido, el «idealismo» designa la unidad de la metafísica general —la ontología— y de la rama de la metafísica especial que contiene y domina especulativamente las otras dos —la teología—. La unidad de estas dos dimensiones de la metafísica no es una unidad artificial, impuesta desde el exterior. Es el resultado de la deducción inmanente que constituye la *Ciencia de la lógica*. Como sabemos, para Hegel, la «lógica» es el desarrollo mismo de la metafísica.

En su comentario a este giro filosófico, Heidegger afirma que el supuesto logro de Hegel de desarrollar la metafísica *en cuanto* y *en* el idealismo es en realidad una clausura: solo saca a la luz y radicaliza la tendencia ontoteológica que habita la metafísica desde su comienzo. Una tendencia que Kant, precisamente, había comenzado a desafiar por primera y única vez en esta tradición. Si «idealismo» solo significa ontoteología, entonces su contenido metafísico está congelado, y ciertamente no representa ningún progreso hacia la «Destrucción»[1] de la metafísica y el avance de la «trascendencia» iniciado por Kant. Es sorprendente notar que la afirmación de Heidegger también se basa en una interpretación reducible al «idealismo». ¿Qué es exactamente lo que está en juego en la oposición entre Hegel y Heidegger en su lectura de los juicios sintéticos *a priori*?

1. Juicios sintéticos *a priori* y la posibilidad de la metafísica

La insistencia de Hegel y de Heidegger en el valor metafísico de la síntesis *a priori* no es, por supuesto, sorprendente. En la introducción de la *Crítica de la razón pura*, Kant identifica precisamente la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* con la posibilidad de la propia metafísica. Declara: «La tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» (Kant, 1787, B19, p. 54). Continúa: «Esta […] cuestión, que se desprende del problema general[2] anterior, sería, con razón, esta: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?» (Kant, 1787, B22, p. 56). Sin embargo, si la dimensión ontológica de la síntesis *a priori* constituye el núcleo de los enfoques de Hegel y de Heidegger sobre Kant, también constituye su principal punto de controversia.

Hegel ve inmediatamente el potencial metafísico y el significado de la síntesis *a priori* como la apertura de una nueva alianza, como acabo de decir, entre la ontología y la teología. La ontología

primero. Si la metafísica tiene que ser refundada como ciencia, se tiene que proporcionar una base firme a sus propias «preguntas», lo que significa que primero se tiene que determinar críticamente lo que es el ser. La posibilidad de síntesis *a priori* coincide precisamente con esta determinación fundamental. Ya en *Creer y saber*, en 1802, Hegel presentaba la síntesis *a priori* como la expresión de la identidad absoluta entre el pensamiento y el ser. «¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Este problema no expresa otra cosa que la idea de que en el juicio sintético sujeto y predicado, aquel como lo particular y este como lo universal, aquel en la forma del ser y este en la del pensar, esta heterogeneidad es a la vez idéntica *a priori*, es decir, absolutamente» (Hegel, 1802, pp. 34-35). El núcleo elemental de la ontología es la unidad especulativa de dos modalidades de la «forma», la forma de la forma, la del ser (lo sustancial) y la del *logos* (el juicio). La «Idea» está constituida por la fusión dialéctica del sujeto y el predicado tanto en el juicio como en la realidad objetiva *(Realität)*, fusión que determina la Idea como la actualidad *(Wirklichkeit)* del ser mismo.

En segundo lugar, la teología. En *Creer y saber*, Hegel también afirma que esta forma de la forma es la forma de Dios, que es al mismo tiempo el contenido absoluto —ideal—. La síntesis *a priori* no es para Hegel otra cosa que la forma especulativa de Dios. Esto explica las sorprendentes afirmaciones de Hegel en primer lugar, según las cuales la síntesis *a priori* es asimilable, como veremos, en la comprensión intuitiva, divina.

En sus conferencias sobre la *Fenomenología del espíritu*, Heidegger (1930-1931, [4], p. 14) declara: en Hegel «encontramos a la teología especulativa en originaria unidad con la *ontología*. El concepto genuino de la lógica hegeliana es esa unidad de teología especulativa y ontología». Por supuesto, las divisiones de la *Enciclopedia* en Lógica, Naturaleza, Espíritu, y, dentro del Espíritu, Espíritu Objetivo (Cosmología), Espíritu Subjetivo (Psicología) y Espíritu Absoluto (Teología), respetan, aunque reelaboradas, la doble estructura tradicional de la metafísica: *metafísica generalis* (ontología) y *metafísica specialis* (psicología, cosmología y teología). La unidad de la ontología y la teología no amputa la metafísica de ninguna de sus partes, pero realiza un fuerte cambio en su concepción y orientación. Como veremos, se puede decir que la ontologización de la teología de Hegel y la teologización de la ontología es el sentido más relevante de la sustitución del idealismo por la metafísica.

El gesto de Hegel no es para Heidegger nada sorprendente o nuevo, ya que solo hace evidente la estructura inherente de la metafísica como «onto-teología». La «onto-teología» se refiere al hecho de que la metafísica hace dos preguntas diferentes, aunque indisolublemente ligadas, al mismo tiempo: 1) Una «horizontal»: ¿qué son los seres *(ta onta)* en general, en su conjunto, y qué tienen en común? 2) Una «vertical»: ¿cuál es el ser más alto, que sobresale de los demás, y precisamente aparece como su esencia común? El «ser superior» solo puede ser, por supuesto, Dios: «el ente supremo y por ello divino» (Heidegger, 1929a, p. 86). En la sección de *Identidad y diferencia* que, precisamente, se llama «La constitución onto-teológica de la metafísica» (Heidegger, 1957, pp. 99-157), un texto que originalmente sirvió como conclusión de un seminario realizado en 1956-1957, Heidegger se ocupa más específicamente de la realización y la radicalización de la onto-teología por parte de Hegel. Heidegger explica que el dios de Hegel es la estructura general de los seres, y no un ser individual. Por lo tanto, «si [la ciencia, es decir, la ontología] debe comenzar con Dios, entonces es la ciencia de Dios: la teología», escribe Heidegger (1957, p. 119). La metafísica hegeliana es entonces inseparable de la «expresión del pensamiento representativo sobre Dios» (Heidegger, 1957, p. 119).

A través de su lectura de Kant, y su asimilación entre la ontología, la teología especulativa y la

religión, Hegel lleva la tendencia fundamental de toda la tradición metafísica occidental a su realización. Si, según Heidegger, la filosofía kantiana no escapa a esta estructura, al menos intenta —al contrario que la hegeliana— destruirla, y no puede por ello ser pura y simplemente asimilada en ella.

Es cierto que Heidegger también interpreta el significado metafísico de la síntesis *a priori* como una síntesis fundamentalmente ontológica. En el § 3 de *Kant y el problema de la metafísica*, afirma: «Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?"» (Heidegger, 1929b, p. 22). Y continúa: «Pero en el problema de los juicios sintéticos *a priori* se trata aún de otra modalidad de síntesis. Esta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Este aportar la determinación del ser del ente es un modo de referirse previamente al ente; una pura "referencia a…" (síntesis), que forma el "hacia" y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible a través de la síntesis empírica» (1929b, p. 27). Una diferencia fundamental entre Hegel y Heidegger es que Heidegger, por su parte, desintegra radicalmente la síntesis *a priori* de cualquier significado teológico y la define como «trascendencia». Contrariamente a lo que podría inducir, la trascendencia no es toda la trascendencia de Dios, sino la estructura misma de la finitud, que requiere una preorientación de la mente humana hacia lo dado. La trascendencia, en ese sentido es un «horizonte», contra el cual los objetos se pueden «situar» (1929b, § 25, p. 142). Tal estructura es considerada por Heidegger como la redefinición fundamental de la ontología de Kant: una ontología que se resiste a la onto-teología, y que ya apunta a la destrucción-deconstrucción de la metafísica tradicional.

2. Puntos comunes

Antes de desarrollar este punto es necesario remarcar que la confrontación entre Hegel y Heidegger es tanto más interesante cuanto que los dos filósofos comparten un fuerte punto en común: ambos conocen el significado ontológico de la imaginación trascendental y asignan el valor ontológico de la síntesis *a priori* al papel que desempeña la imaginación en la producción de la unión sintética pura del concepto y la experiencia. Como veremos, sin embargo, este punto común es también el lugar en el que hay más distancia entre los dos filósofos. La imaginación trascendental aparece entonces como punto de unión y de separación.[3]

Si la insistencia en el papel de la imaginación trascendental constituye un punto de vista común tan llamativo entre Hegel y Heidegger, es en la medida en que, para ambos, el significado ontológico fundamental de la síntesis *a priori* reside enteramente en ella. La original coimplicación del sujeto y el predicado (Hegel), o del Ser y los seres (Heidegger), es posible en y como una imagen pura. La producción de imágenes puras es lo que hace posible la síntesis. Proporciona una visión anticipada o un aspecto de la coimplicación. Tanto Hegel como Heidegger interpretan así la síntesis *a priori* de Kant como una economía y un régimen de visibilidad específicos. Tal economía no es más que la ontología en sí misma.

Tenemos que volver, brevemente, a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos para entender este punto. Como sabemos, en la «Introducción» de la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue entre los juicios analíticos, en los que el predicado está contenido en el sujeto, de modo que no es necesario salir del concepto para determinarlo; y los sintéticos, cuyos predicados no están contenidos en sus sujetos o conceptos, y hace necesaria una excursión en la experiencia. El

ejemplo que da Kant (1787, p. 48) del primer tipo de juicio es: «Si digo, por ejemplo: "Todos los cuerpos son extensos", tenemos un juicio analítico» (A7/B11). En tal juicio, el concepto «cuerpo» contiene el predicado «extenso»; el concepto «extenso» forma parte de la definición del concepto «cuerpo», y está «analíticamente» comprendido en él: aparece como una parte del concepto que puede obtenerse por división (análisis) de este mismo concepto. De la misma manera, para «triángulo» y «tiene tres lados», y así sucesivamente.

El ejemplo que da Kant (1787, p. 48) para el segundo tipo de juicio es: «Todos los cuerpos son pesados» (A7/B11). Tal juicio, por el contrario, vuelve necesario salirse del concepto «cuerpo» para caracterizarlo como «pesado», ya que este predicado no está comprendido en su concepto. Esta vez es necesario un desvío a la experiencia. Tal juicio sintético es, así, un juicio *a posteriori*.

Kant explica cómo podemos obtener conocimiento de las proposiciones sintéticas *a posteriori*. Eso nos deja la cuestión, no obstante, de cómo es posible el conocimiento de las proposiciones sintéticas *a priori*. Y en ese punto aparece la pregunta decisiva: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* si no exigen el desvío de la experiencia? Y si consideramos que todas las afirmaciones metafísicas están precisamente hechas de proposiciones sintéticas *a priori*, comprenderemos por qué la posibilidad misma de la metafísica está sujeta a la de la síntesis *a priori*. «En el caso de los juicios sintéticos *a priori*, nos falta esa ayuda [de la experiencia]», declara Kant (1787, p. 49), «enteramente» (A9/B13). ¿En qué, entonces, debo confiar, cuando busco ir más allá del concepto A, y saber que otro concepto B está conectado con él? ¿A través de qué se hace posible la síntesis? «Tomemos la proposición: "Todo lo que sucede tiene su causa". En el concepto "algo que sucede" pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa se halla completamente fuera del concepto anterior e indica algo distinto de "lo que sucede"; no está, pues, contenido en esta última representación. ¿Cómo llego, por tanto, a decir de "lo que sucede" algo completamente distinto y a reconocer que el concepto de causa pertenece a "lo que sucede" [...], aunque no esté contenido en ello? ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él?» (Kant, 1787, p. 50 [A9/B13]). Si no puede ser la experiencia, ¿qué es?

La respuesta solo puede ser la imaginación trascendental. Nos proporciona determinaciones puras de tiempo y espacio, es decir, «imágenes» puras dadas antes de cualquier fenómeno empírico.

Tanto Hegel como Heidegger entienden y conocen inmediatamente el valor ontológico de la imaginación creativa. La imaginación trascendental determina *a priori* la síntesis como una estructura de visibilidad anterior a lo visible. La síntesis es un proceso triple, une el concepto, el predicado (el sensual), y su intermedio, el medio de su encuentro, proporcionando un exterior sin externalidad para su encuentro. Las imágenes puras forman una escena espacial y temporal para la síntesis que transgrede el cierre analítico del concepto sin ninguna salida experiencial.

Para Hegel, las imágenes puras, tal y como las analizó Kant, determinan la verdadera naturaleza de las ideas. En *Creer y saber*, declara: debemos «considerar que el mérito de Kant consista en haber […] puesto la idea de una verdadera aprioridad en forma de imaginación trascendental, así como también en haber colocado en el entendimiento mismo el comienzo de la idea de razón» (Hegel, 1802, pp. 48-49). Además: la imaginación es una «idea verdaderamente especulativa» (p. 37). El significado especulativo de la síntesis *a priori* pertenece al hecho de que

expresa y actualiza la identidad de los opuestos, y por lo tanto aparece como concepto absoluto. En la *Ciencia de la lógica* —«Doctrina del concepto»—, Hegel (1816, p. 349) afirma: «Kant ha introducido esta consideración mediante la extremadamente importante reflexión de que existen juicios sintéticos *a priori*. Esta síntesis original de apercepción es uno de los principios más profundos del desarrollo especulativo; contiene el comienzo de una verdadera aprehensión de la naturaleza del concepto y se opone completamente a esa identidad vacía o universalidad abstracta que no es en sí misma una síntesis».

Heidegger (1929b, p. 113), a su vez, insiste en la situación intermedia de la imaginación, que «forma la unidad esencial de la intuición pura [...] y el pensamiento puro [...]». La imaginación productiva realiza la síntesis de lo sensual y lo conceptual, como se expresa en el § 23, síntesis que es «auténtica conceptualización como tal» (1929b, p. 99). Esa unidad, de nuevo, se dice que es «el fundamento sobre el que se construye la posibilidad intrínseca del conocimiento ontológico, y por lo tanto de la *metaphysica generalis*» (§ 26, p. 113). ¿Por qué? Porque esta unidad —la de la síntesis pura— se determina como una apertura, fuera de cualquier exterior. La unidad originaria de la intuición pura y del pensamiento puro forma el horizonte primordial de toda presencia posible. La imaginación es así, en cierto sentido, la archivisibilidad de lo visible. «La imaginación forma de antemano, y antes de toda experiencia de los seres, el aspecto *(Anblick)* del horizonte de la objetividad como tal» (§ 26, p. 116). La capacidad de aportar algo en forma de imagen *(etwas in den Blick bringen)* tiene que ver con la «esencia más íntima del conocimiento ontológico» *(ibid.)*.

Podríamos entonces considerar que Hegel y Heidegger comparten el mismo enfoque de la síntesis *a priori*. Esto parece tanto más cierto cuanto que también tienen otra importante visión en común: según ambos, Kant ha atendido y ocultado, en cierto modo, su propio descubrimiento, al reprimir el papel de la imaginación trascendental al mismo tiempo que la saca a la luz.

Hegel (1816, p. 350) observa que el tipo de juicios que Kant caracteriza como sintéticos son en realidad analíticos: «[La síntesis *a priori*] es la expresión genuina de la identidad de la identidad y la diferencia. Sin embargo, los ejemplos que Kant toma siguen siendo inadecuados para esta identidad dialéctica. Todos los cuerpos son, o peor aún, ejemplos matemáticos como 7+5 igual a doce. Kant sustituye la adición por la síntesis auténtica, y la yuxtaposición formal por la conexión esencial *(Verbindung)*». Además, la idea de «juicio sintético», observa Hegel, es en sí misma contradictoria. La forma de los juicios es la de la separación, la dislocación, la división, no la de la unidad sintética. Solo los silogismos, y nunca las proposiciones simples y aisladas, pueden lograr una auténtica unidad sintética. En otras palabras, Kant no acepta su propio descubrimiento, el cual permanece silenciado por estos ejemplos vacíos y sin sentido que paradójicamente se supone que lo expresan.

También se dice que las proposiciones metafísicas fundamentales son juicios sintéticos *a priori*, pero tenemos dificultades para averiguar cuál puede ser la auténtica dimensión sintética de estas proposiciones, en la medida en que el modelo aritmético que Kant presenta constantemente no nos permite acceder a los enunciados ontológicos. La ontología está en cierto modo privada de todo contenido ontológico. En la «Doctrina del concepto», Hegel (1816, p. 350) escribe: «El desarrollo ulterior, sin embargo, no cumple la promesa del principio. La propia expresión síntesis recuerda fácilmente la concepción de una unidad externa y una mera combinación de entidades que están intrínsecamente separadas». La síntesis kantiana sigue siendo analítica.

Para hacer justicia al propio descubrimiento de Kant, es decir, al máximo valor especulativo de

la síntesis *a priori*, hay que resituar y reelaborar su contenido y significado, y asignarle su fenomenalidad específica, que no puede ser proporcionada por ejemplos matemáticos. Es como si uno tuviera que descubrir el lugar genuino de la ontología kantiana contra el propio Kant.

Veamos, ahora, cómo insiste Heidegger en el mismo problema, aunque de forma diferente. Heidegger también afirma, como sabemos, que Kant, como dice en *Ser y tiempo* (1927, § 6, p. 34), «retrocede» de su propio descubrimiento. Para Heidegger, no se trata tanto de criticar los ejemplos de juicios sintéticos de Kant como de sacar a la luz una fuerte discrepancia entre las dos ediciones de la primera *Crítica*. Escribe Heidegger (1929b, pp. 139-141):

> En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción, es apartada y transformada —a favor del entendimiento—. […] [S]e atribuye, ahora, la síntesis pura al entendimiento puro. […] El cambio [del entendimiento por la imaginación] caracteriza la nueva posición de Kant frente a la imaginación trascendental. Ahora no es ya una «función» como facultad propia, sino que solo es «función» como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, solo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis.

Así que aquí, de nuevo, el lector o intérprete tiene que desvelar la genuina cuestión ontológica kantiana y poner fin a su ocultación o encubrimiento.

Ahora bien, ¿cómo es que tanto Hegel como Heidegger, con y contra Kant, asignan a la síntesis *a priori* su genuina visibilidad, y en consecuencia también su auténtico valor y significado metafísico? Precisamente ambos proceden a un análisis de la visibilidad trascendental como sinónimo de síntesis *a priori*.

¿Qué quiere decir? Estamos tocando aquí un punto delicado. Nacida de la misma preocupación, la cuestión del valor ontológico de la imaginación trascendental y de la síntesis *a priori* encuentra dos respuestas diferentes e incompatibles. Las interpretaciones de Hegel y Heidegger sobre la visibilidad trascendental y su significado metafísico son profundamente irreductibles entre sí.

3. El conflicto: visibilidad *vs.* visibilidad

Para Hegel, la visibilidad trascendental es solo un nombre para la revelación. La imaginación trascendental es la condición reveladora de la posibilidad de la unidad entre el concepto y lo sensual, es decir, para todo lo que es. El término alemán *Offenbarung* significa tanto manifestación como revelación. Estos dos términos describen fenomenológicamente la posibilidad de lo visible y las modalidades de sus apariencias. Si la imaginación trascendental determina la síntesis *a priori* como la estructura fundamental de la revelación, es porque todas las apariencias fenomenales *(Erscheinungen)* solo pueden manifestarse por una *Offenbarung* originaria. *Offenbarung*, como su nombre indica, es ante todo una apertura.

La apertura de la que habla Hegel es la de la presencia. La síntesis *a priori* sitúa la prescripción entre el concepto y lo sensual, en el lugar donde ambos se cruzan. La imagen pura producida por la imaginación creativa trascendental permite que el concepto aparezca fenomenalmente y que el fenómeno se muestre como categóricamente estructurado por el concepto. Tal es el valor de la doble naturaleza —sensual y conceptual— de la imagen trascendental. Esta intrusión determina la economía ontológica de la visibilidad. El concepto no existe sin revelarse, y lo sensual nunca es independiente de su forma especulativa. Su diferencia existe en y como su identidad o síntesis

a priori.

Lejos de caracterizar simplemente la finitud humana y su horizonte intuitivo y fenoménico, el problema de la síntesis *a priori* en realidad saca a la luz la estructura especulativa del espíritu absoluto, lo que implica la perfecta y estricta coincidencia entre el concepto y su manifestación en el tiempo y el espacio. Recordemos que la tarea de la *Fenomenología del espíritu* es hacer que el fenómeno del concepto sea idéntico a su esencia. La *Erscheinung*, el fenómeno, es siempre *Erscheinung* de su propia esencia.

Si Hegel hace uso de la palabra «manifestación», sigue siendo cierto que, para él, todo tipo de manifestación tiene que ser entendida como una modalidad de revelación. Por supuesto, escuchamos la determinación teológica de la palabra «revelación», que está ausente de «manifestación». Y recordamos que, en *Creer y saber*, la síntesis *a priori* se describe como la estructura de la comprensión intuitiva, es decir, la estructura de la esencia de Dios. Dios, para Hegel, es el nombre de la absoluta coincidencia entre el concepto y su apariencia fenomenológica. Podemos entonces entender por qué Hegel puede asimilar la síntesis *a priori* con la naturaleza o esencia de Dios. En *Creer y saber*, Hegel (1802, p. 59) escribe: «La idea de una comprensión arquetípica e intuitiva no es en el fondo nada más que esta misma idea de imaginación trascendental».[4] Kant es «inducido hacia esta idea» *(ibid.)* y, al mismo tiempo, repelido por ella. Kant no podía aceptar la consecuencia extrema de su propia comprensión de que la dimensión ontológica de la síntesis *a priori* consiste en la identidad absoluta entre el concepto y su manifestación y, por lo tanto, sella la identidad especulativa entre la ontología y la teología.

La revelación especulativa debe entenderse como una manifestación absoluta, sin secreto, sin reserva. Revelación equivale a transparencia absoluta: «Dios está fuera y fuera de la manifestación». La transparencia absoluta especulativa también explica por qué se dice que Dios «no es celoso».[5] No esconde ni se guarda nada para sí mismo. Esta apertura total, que eleva la imagen trascendental a la claridad y el poder del ideal, actualiza la transformación de la metafísica en idealismo.

La noción de Hegel de lo «abierto», articulado por la revelación especulativa, es por supuesto incompatible con el propio concepto de Heidegger de la apertura, *Entschlossenheit*, que también designa la revelación de la presencia, pero que sigue siendo definitivamente irreductible a cualquier significado dialéctico. Para Heidegger, la visibilidad es asimilable a una economía de manifestación, no de revelación.

Antes de seguir analizando esta relación entre Dios, la imagen y la revelación, me referiré a la comprensión de Heidegger de la visibilidad —visibilidad ontológica— en la síntesis *a priori* de Kant.

Hegel, como acabamos de ver, interpreta la estructura original de *Offenbarung* como la forma misma de la comprensión intuitiva, es decir, la forma misma de la constitución fenomenológica y lógica de Dios. Heidegger, por su parte, interpreta la estructura original de la manifestación como la esencia misma del tiempo. El título del § 33 de *Kant y el problema de la metafísica* es explícito al respecto: «El carácter temporal interno de la imaginación trascendental» (Heidegger, 1929b, p. 151). En este párrafo fundamental, Heidegger muestra que la operación de la imaginación transcendental aparece con toda su fuerza en el esquematismo trascendental: las imágenes puras, que mantienen unidos el concepto y el sensual son esquemas, y los esquemas se derivan de los tres alcances fundamentales del tiempo basados en la imaginación: primero la posibilidad de mirar (presente), luego de mirar hacia adelante (futuro), y finalmente de mirar

hacia atrás (pasado). Por lo tanto, Heidegger (1929b, p. 160) puede escribir: «La imaginación trascendental es el tiempo originario».

¿Cómo debemos entender la dramática diferencia entre las lecturas de Hegel y Heidegger? ¿Es tal diferencia reducible a una simple oposición entre una comprensión teológica de la síntesis *a priori* y una síntesis «humana»? ¿Entre el infinito y la finitud? ¿Entre el conocimiento absoluto y la trascendencia? Si es así, ¿cómo podemos explicar al mismo tiempo que estos enfoques divergentes se derivan del mismo problema? La respuesta es más compleja de lo que parece a primera vista.

4. Identidad y diferencia entre teología y religión

En «La constitución onto-teológica de la metafísica», Heidegger desarrolla precisamente una crítica de la comprensión de Hegel sobre Kant y la síntesis *a priori*. Heidegger plantea una pregunta de gran profundidad sobre la legitimidad de la integración de Hegel de ontología y teología. Esta pregunta es doble. La integración de Hegel de ontología y teología se basa en su comprensión de la fenomenalidad como revelación. El primer nivel de la pregunta es entonces: ¿es aceptable tal comprensión? Esta primera pregunta lleva a una segunda: ¿no es la elección del término «revelación» la que induce otra asimilación, la de la teología con la religión? Aquí está el nervio de la crítica de Heidegger al «idealismo» especulativo, que transforma la metafísica, a través de la identificación entre ontología y teología, en una filosofía de la religión. Sabemos que para Hegel, el discurso más elevado sobre la revelación es el del cristianismo. La lectura de Hegel de Kant sería entonces una empresa que busca cristianizar la filosofía crítica. ¡Ya vemos el abismo que está abriendo la pregunta aparentemente inofensiva: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?»!

Por un lado, Heidegger se cuida de no reducir pura y simplemente la operación metafísica onto-lógica de Hegel con una cristianización de la filosofía. La identificación de la síntesis *a priori* con la comprensión de Dios no es originalmente una declaración religiosa, que tendría algo que ver con el poder eclesial, sino ontológica. Continúa Heidegger (1930-1931, p. 14): «La teología especulativa no es idéntica a la filosofía de la religión, tampoco es teología en el sentido de la doctrina de la fe, sino ontología del *ens realissimum*, la más alta realidad efectiva como tal».

Al mismo tiempo, Heidegger subraya la ambigüedad del término *Offenbarung*, que puede ser traducido, como dijimos, tanto como manifestación cuanto como revelación. Mientras que la manifestación designa cualquier tipo de aparición o *phainestai* (griego o latín, no importa) y no está ligada a ningún don divino; la revelación es siempre religiosa. Y tal religiosidad está restringida, en Hegel, al cristianismo. Solo hay una auténtica religión revelada, que es el cristianismo. Esto explica que la parte teológica del espíritu absoluto en la *Enciclopedia* (Hegel, 1830, § 564, p. 587) se llame religión *revelada*, y no teología especulativa o racional.

Para definir «la verdadera religión», en el § 564, Hegel señala que «[e]n el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y precisamente, revelada *por Dios*» *(ibid.)*. La revelación, para Hegel, siempre significa «autorrevelación», y la «autorrevelación» es cristiana en esencia. La síntesis *a priori* coincide así con la Trinidad: Padre/concepto, Sensitivo/Cristo, Imaginación/Espíritu. Por sorprendente que parezca, los juicios sintéticos *a priori* expresan la

naturaleza y la esencia del cristianismo. La ontología, la teología y el cristianismo coinciden entonces absolutamente.

Esto explica por qué Heidegger (1957, p. 121) al mismo tiempo caracteriza el logro hegeliano de la ontología como una cristianización: «en la lección inaugural "¿Qué es metafísica?" (1929), determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal *y* en su conjunto. […] Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía. […] tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía». ¿Cómo explicar esta unidad entre la filosofía y la fe?

«[L]a metafísica», prosigue Heidegger (1957, p. 123), «es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la filosofía. De este modo, la pregunta acerca del carácter onto-teológico de la metafísica se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no solo en la moderna, sino en la filosofía como tal?». Para él, las dos preguntas: 1) ¿por qué y cómo Dios entra en la filosofía («¿Cómo entra la deidad en la filosofía?»)?, 2) ¿por qué el Dios metafísico es necesariamente el dios cristiano? están necesariamente interrelacionadas. La «entrada» de Dios en la filosofía solo puede ser —al menos tal es la poderosa versión hegeliana de ella— una «revelación».

Hegel, en su lectura de Kant y su confusión entre revelación y manifestación, simplemente logra la visión tradicional de la metafísica como onto-teología, y eleva esta visión tradicional a su punto culminante: su estructura cristiana fundamental. Por lo tanto, el «idealismo» de Hegel atisba y deja ir, radicalmente, el auténtico papel y significado de la imaginación trascendental.

La interpretación de la imaginación trascendental en cuanto tiempo, como temporalización del propio tiempo, cambia totalmente la concepción de la visibilidad trascendental, que deja de ser idéntica a la revelación, y por lo tanto a la presencia. Este cambio aparece claramente en el § 20 de *Kant y el problema de la metafísica*, titulado «Imagen y esquema» (Heidegger, 1929b, p. 84). En este párrafo, Heidegger toma el ejemplo de una fotografía —la de una máscara mortuoria— para explicar lo que es una imagen. Muestra que siempre hay dos imágenes en una, por lo tanto, también dos niveles de visibilidad en lo visible. Mirando la fotografía de la máscara mortuoria, vemos que muestra esta máscara en particular, pero «también es capaz de mostrar cómo algo parecido a una máscara mortuoria aparece en general» (1929b, p. 85).

Así, una imagen tiene una dimensión óntica: la manifestación o aspecto de un ser particular. También tiene una ontológica, que estructura la aparición de lo que aparece, la visibilidad de lo visible en sí mismo. La imagen pura sería, en términos kantianos, condición de posibilidad para todas las imágenes particulares y empíricas.

Contrariamente a lo que afirma Hegel, la imagen pura en sí misma permanece invisible. La aparición de lo que aparece es la condición de la manifestación pero no se hace presente. Vemos la imagen general de la máscara a través de su no aparición en esta máscara particular. Tal es la profunda diferencia entre la manifestación y la revelación. En la revelación, tanto la imagen óntica como la estructura ontológica de la imagen aparecen, entran en presencia. Nada permanece oculto. Para Heidegger, por el contrario, la estructura general de la aparición aparece como no-aparición. O, podría decirse, aparece como diferencia, la diferencia entre la presencia y el dibujo. Podemos aprovechar aquí el vínculo entre la imagen y el tiempo.

El tiempo, definido como la producción de esquemas puros, no aparece nunca en sí mismo. Vemos a través de él pero nunca lo vemos. No es un ser. La diferencia esencial entre lo que se manifiesta y lo que se retira en la manifestación es la prefiguración kantiana de la diferencia ontológica, que es donde Kant escapa a la teología, y su interpretación hegeliana por la misma razón. Al cuestionar la ontoteología, Heidegger espera abrir una forma diferente de pensar sobre

los seres y una forma diferente de relacionarse con lo divino. Lo que no significa que Dios deba permanecer oculto, o secreto, o celoso. La diferencia, que abre la manifestación, no se reduce a ningún tipo de presencia, incluso una oculta. Por eso, cuando Heidegger habla de lo sagrado, siempre especifica la dimensión no religiosa de la sacralidad, hasta el punto de que la religión pertenece fundamentalmente a la metafísica tradicional. La destrucción de la ontología tradicional implica fundamentalmente la descristianización del ser.

Conclusión

En conclusión, podemos decir que, para Hegel, la revelación y la revelabilidad son una misma cosa. La revelabilidad se revela en lo revelado, Dios es una síntesis *a priori*, y esto aparece en todas partes y en el todo. Por el contrario, para Heidegger, hay una diferencia, en el sentido fuerte del término, entre lo visible y la visibilidad. Hegel entiende la síntesis *a priori* como la unidad sistemática de concepto e intuición en y como revelación. Tal es la razón por la que, según Heidegger, Hegel no necesita tiempo y eventualmente sublima la temporalidad en el conocimiento absoluto. Por esa razón, Hegel no puede tener un concepto satisfactorio sobre el futuro: «Sin duda», escribe Heidegger (1930-1931, p. 96), «Hegel habla ocasionalmente de lo que ha sido, pero nunca sobre el futuro. Este silencio encaja con el hecho de que (para él) el pasado es, en sí mismo, el carácter decisivo del tiempo, y por una buena razón: el tiempo es tanto el paso en sí mismo como lo que pasa; siempre ha pasado».

Heidegger entiende la síntesis *a priori* como la apertura previa del ser que al mismo tiempo se suspende en la no-aparición de la imagen. Tal es la razón por la que, para Heidegger, esta no-aparición se refiere a un evento por venir, irreductible a cualquier ser presente, y enteramente orientado hacia el futuro. La temporalidad primitiva, según Heidegger (1927, p. 395), «se temporaliza principalmente fuera del futuro». Esta apertura se caracteriza por ser la auténtica orientación metafísica de la temporalidad del ser. Heidegger intentará constantemente separar la metafísica del idealismo en general, incluso en su sentido kantiano de idealismo trascendental. El idealismo es otro nombre para la estructura ontoteológica de la metafísica, y después de todo, ¡el nombre de «ontoteología» viene de Kant!

Me gustaría terminar con dos preguntas. Primera: ¿es cierto que la integración de Hegel de la síntesis *a priori* y la revelación cristiana excluye al tiempo originario? Y la segunda: ¿es cierto que Heidegger logra descristianizar la filosofía? Mientras, en «La sentencia de Anaximandro», Heidegger (1946, p. 276) declara que «la creencia no tiene lugar en el pensar» («der Glaube hat im Denken keinen Platz»),[6] su vocabulario toma, constantemente, préstamos de la religión. «Destrucción»,[7] para empezar, es un término luterano. También conocemos su constante insistencia en lo sagrado. Hegel, al asimilar al dios filosófico con el de la religión, no solo recupera el carácter ontoteológico de la metafísica, sino que también muestra que la revelación y, con frecuencia, toda determinación del aparecer en general, son siempre históricas, vinculadas al acontecimiento específico del monoteísmo a través del cual necesitamos recibirla. La revelación es el nombre histórico de la manifestación. La asocia a un acontecimiento fechable, a un comienzo histórico, a una tradición determinada. En ese sentido, ¡la ontoteología de Hegel es una filosofía del pasado!

Sin embargo, ¿dónde aparece el tiempo de la manera más insistente? ¿En el anónimo misticismo de la sacralidad ontológica, o en la irreductible dimensión histórica (revelación) de la

manifestación? Al leer la síntesis *a priori* como revelación, ¿no está Hegel introduciendo la historia en lo trascendental? ¿Quién, entonces, está pensando más fuertemente en la temporalidad? ¿Heidegger, cuando declara que la visibilidad de lo visible resiste a su propia manifestación, o Hegel, cuando declara que todo aparece, incluso la resistencia a aparecer, afirmando así que la resistencia consiste en la apertura de todos los secretos? ¿En qué medida esta confrontación entre Hegel y Heidegger, más precisamente entre Hegel, Heidegger y Kant, determina nuestro actual horizonte filosófico y nuestro futuro? ¿Podemos considerar que la destrucción de la metafísica ha logrado desmantelar la teología, o que la presencia de Dios todavía persigue las reelaboraciones deconstructivas contemporáneas de la imaginación trascendental? El enigma de los juicios sintéticos *a priori* parece que reside en esta alternativa.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (1802), *Creer y saber*, trad. de J. A. Díaz, Bogotá, Norma, 1992.

— (1816), *Ciencia de la lógica*, II: *La lógica subjetiva*, 3: *La doctrina del concepto (1916)*, trad. de F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

— (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.

Heidegger, M. (1927), *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1993.

— (1929a), *¿Qué es metafísica*?, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2009.

— (1929b), *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, México, FCE, 2012.

— (1930-1931), *La fenomenología del espíritu de Hegel (Curso de semestre de invierno*, *Friburgo*, *1930-1931*, trad. de M. E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza, 2008.

— (1946), «La sentencia de Anaximandro», *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010.

— (1957), «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.

Kant, I. (1787), *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1997.

Malabou, C. (1996), *El porvenir de Hegel*. *Plasticidad, temporalidad dialéctica*, trad. de C. Durán, Santiago de Chile, Palinodia, 2013.

Notas

* Título original: «“Idealism”: A New Name For Metaphysics. Hegel and Heidegger on a priori Synthesis, Time and the Future». Traducción de Marina Hervás Muñoz.

1 *Destruktion*, en alemán en el original. *(N. de la T.)*

2 En la edición citada, se traduce como «universal», pero el término kantiano es *allgemein*, es decir, «general». Invita a menos error modificar la traducción en este aspecto. *(N. de la T.)*

3 Malabou dice que la imaginación trascendental aparece «a la vez como nudo y espada» («bound and a sword»), pero quizá podría no resultar claro, por eso se ha omitido la metáfora. *(N. de la T.)*

4 Traducción ligeramente modificada. *(N. de la T.)*

5 Sobre este aspecto particular, cf. Malabou, 1996, pp. 169-170.

6 Traducción ligeramente modificada. *(N. de la T.)*

7 *Destruktion*, en alemán en el original. *(N. de la T.)*

3

Hegel con Beckett: la persistencia de la abstracción*

Slavoj Žižek

Locura, sexo, guerra

Si todo edificio social se mantiene unido por medio de un denso entramado de costumbres *(Sitten)*, su estabilidad no solo se ve amenazada desde el exterior (la guerra con otros Estados), puesto que esta amenaza exterior (de la guerra) es lo que sostiene una civilización desde dentro (como muy bien sabía Hegel). Esta es la razón por la que una inversión de la banda de Möbius complica la tarea, hoy urgente, de civilizar (la relación entre) las propias civilizaciones (tal como lo expresa Sloterdijk). Hasta ahora, cada cultura disciplinó/educó a sus propios miembros y garantizó la paz civil entre ellos por medio del poder estatal, pero la relación entre las diferentes culturas y Estados permaneció bajo la sombra de una potencial guerra, de tal manera que cada estado de paz no era nada más que un armisticio temporal. Tal como Hegel lo conceptualizó, toda la ética de un Estado culmina en el más elevado acto de heroísmo, la disposición al sacrificio de la propia vida por mor del propio Estado nacional, lo cual significa que las bárbaras y salvajes relaciones *entre* los Estados fungen como base de la vida ética *dentro* de cada Estado. ¿No es la actual Corea del Norte, con su firme búsqueda de armas nucleares y misiles capaces de alcanzar objetivos lejanos, el último ejemplo de esta lógica de la incondicional soberanía del Estado-nación? Sin embargo, en el momento en que aceptamos por completo el hecho de que vivimos en una Nave Espacial Tierra, la tarea que se impone con urgencia es la de civilizar las propias civilizaciones, la de imponer una solidaridad universal y la cooperación entre todas las comunidades humanas; una tarea más dificultosa, si cabe, como consecuencia del continuo crecimiento de religiones sectarias, de la «heroica» violencia étnica y de la disposición al sacrificio de sí mismo (y del mundo) en aras de la Causa específica de uno. Aquí está la trampa: no podemos «civilizar la civilización» de manera directa por medio de la mera expansión de relaciones pacíficas garantizadas por el imperio de la ley dentro de la esfera global de las relaciones internacionales (la idea kantiana de una república mundial); lo que se pierde aquí, como sabía Hegel, es el núcleo de barbarie (la guerra, la muerte de los enemigos) que se encuentra en el corazón de cada civilización y que sostiene su edificio ético.

Aquí encontramos la inversión de la banda de Möbius: si progresamos hacia el centro del edificio ético de un Estado, nos hallamos a nosotros mismos en el lado opuesto, en la brutal batalla por la supervivencia con un edificio externo, y la disposición de cada individuo a participar en esta barbarie es el soporte último del edificio ético del Estado. ¿Cómo es posible superar este punto muerto? El desesperado procedimiento habitual a este respecto consiste en librar otro combate, similar a la guerra, para sustituir la guerra entre los Estados, otra batalla que sobrepasaría las limitaciones estatal-nacionales y funcionaría como un universal: desde la lucha («guerra») de clases, que une a todos los individuos en la lucha por la emancipación con independencia de su pertenencia nacional, hasta la lucha contra las amenazas ecológicas (que exige unidad a escala mundial y esfuerzos coordinados) o incluso la guerra contra posibles ataques alienígenas (Reagan sugirió esta posibilidad a Gorbachov al final de la Guerra Fría).

De vuelta a un nivel más general, la retorcida estructura de la que nos estamos ocupando aquí fue condensada a la perfección por Schelling en su «fórmula del mundo» *(Weltformel)*, procedente del tercer borrador de sus fragmentos sobre *Las edades del mundo:*

$$\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}\right) B$$

A y B representan aquí los aspectos ideal y real de todo proceso en nuestra realidad: B es la fuerza contractiva de la densidad material, mientras que A es la contrafuerza de su idealización, de su «superación» en estructuras espirituales cada vez más elevadas. Por lo tanto, la materia se ve «idealizada» de manera gradual, primero en las fuerzas magnéticas, después en la vida vegetal, después en la vida animal y, al fin, en la vida espiritual, de tal manera que cada vez nos alejamos más y más de la bruta materialidad inmediata. No obstante, todo este proceso tiene su raíz en un punto externo de una densidad singular extrema (el Yo como la última autocontracción), del mismo modo que el edificio social, compuesto de formas cada vez más elevadas desde el punto de vista ético, se sostiene por la violencia bruta de la guerra.[1]

Esto significa que, en el edificio hegeliano, persiste la abstracción (el exceso de negatividad abstracta que no puede ser superado dentro de una totalidad concreta). No es solo la guerra la que desempeña este papel de la negatividad abstracta que amenaza con deshacer el orden social racional: la guerra es el tercer término de la tríada locura-sexualidad-guerra. Tal como lo expresa Hegel, en términos proto-foucaultianos, la locura no es un lapso accidental, una distorsión, una «enfermedad» del espíritu humano, sino algo que está inscrito en la constitución ontológica básica del espíritu individual. Ser humano significa estar potencialmente loco:

> Esta interpretación nuestra de la locura como una forma o grado que emerge de manera necesaria en el desarrollo del alma no debe ser entendida de manera natural, como si con ella se dijese que cada espíritu, cada alma, tenga que atravesar este estado de desgarro exterior. Una afirmación tal sería tan absurda como la asunción de que, porque el crimen sea considerado en la *Filosofía del derecho* como una manifestación necesaria de la voluntad humana, tenga por ello que convertirse la comisión de delitos en una necesidad inevitable para cada individuo. El crimen y la locura son extremos que el espíritu humano en general tiene que sobrepasar en el curso de su desarrollo. (Hegel, 1845, § 408, p. 1036)

Aunque de hecho no sea una necesidad, la locura es una posibilidad formal constitutiva del espíritu humano: algo cuya amenaza debe ser superada para que emerjamos como sujetos «normales», lo que significa que la «normalidad» solo puede surgir como superación de esta amenaza. Es por esto que, como lo expresa Hegel unas páginas más adelante, la locura «debe ser tomada en consideración antes que la conciencia sana, sensata, aunque tenga como presupuesto suyo el entendimiento» (1845, p. 1042). Hegel evoca aquí la relación entre lo abstracto y lo concreto. Si bien, en el desarrollo empírico y el estado de cosas, las determinaciones abstractas están siempre-ya insertas en un Todo concreto como su presupuesto, la reproducción/deducción conceptual de este Todo debe progresar desde lo abstracto hacia lo concreto: los crímenes presuponen el imperio de la ley, pueden tener lugar solo como su violación, pero deben ser no obstante entendidos como un acto abstracto que resulta «superado» por medio de la ley; las relaciones legales abstractas y la moralidad están *de facto* siempre insertas en alguna totalidad

concreta de costumbres, pero, no obstante, la *Filosofía del derecho* tiene que progresar desde los momentos abstractos de la legalidad y la moralidad hacia el Todo concreto de las costumbres (familia, sociedad civil, Estado). Lo interesante aquí no es solo el paralelismo entre la locura y el crimen, sino el hecho de que la locura se sitúa en un espacio abierto por la discordancia entre el desarrollo histórico efectivo y su representación conceptual, es decir, en el espacio que socava la noción vulgar, evolucionista, del desarrollo dialéctico como la reproducción conceptual del desarrollo histórico fáctico, el cual depura el último de sus insignificantes contingencias empíricas. En la medida en que, *de facto*, la locura presupone la normalidad, mientras que, desde el punto de vista conceptual, la precede, puede decirse que un «demente» es, precisamente, el sujeto que quiere «vivir» —reproducir en la propia realidad efectiva— el orden conceptual, esto es, actuar como si la locura también precediera a la normalidad *de manera efectiva*.

A continuación, tendríamos la sexualidad, la cual, en su forma extrema, también puede caracterizarse como una figura específica de la locura. Lejos de ofrecer el basamento natural de las vidas humanas, la sexualidad es aquel terreno en el que los humanos se separan de la naturaleza: la idea de perversión sexual o de una pasión sexual letal resulta por completo extraña al universo animal. Aquí, el propio Hegel comete un error en relación con sus propios estándares: solo desarrolla cómo, en el proceso de la cultura, la sustancia natural de la sexualidad se cultiva, se supera, es mediada; nosotros, los seres humanos, ya no hacemos el amor solo con vistas a la procreación, sino que nos vemos envueltos en un complejo proceso de seducción y matrimonio por medio del cual la sexualidad se convierte en una expresión del nexo espiritual entre un hombre y una mujer, etc. No obstante, lo que se le escapa a Hegel aquí es cómo, una vez que estamos dentro de la condición humana, la sexualidad no solo se ve transformada/civilizada, sino, de manera mucho más radical, *modificada en su misma sustancia:* ya no es el impulso instintivo de reproducción, sino un impulso que fracasa en cuanto a su meta natural (la reproducción) y, de este modo, prorrumpe en una pasión infinita, propiamente meta-física. Así, de manera retroactiva, la civilización/Cultura pone/transforma su propio presupuesto natural: la cultura, de manera retroactiva, «desnaturaliza» la propia naturaleza. Esto es lo que Freud llamó el Ello, la libido. Tal es el modo en que, aquí también, al combatir su obstáculo natural, la sustancia natural que se le opone, el Espíritu lucha contra sí mismo, contra su propia esencia.[2]

El verdadero problema subyacente es el siguiente: el esquema «hegeliano» estándar de la muerte (la negatividad) como el momento subordinado/mediador de la Vida solo puede sostenerse si permanecemos dentro de la categoría de la Vida, cuya dialéctica es la de la Sustancia automediadora que retorna a sí desde lo otro de sí. En el momento en que, de manera efectiva, pasamos de la Sustancia al Sujeto, de la Vida (como principio) a la muerte (como principio), no hay «síntesis» incluyente: la muerte, en su «negatividad abstracta», permanece siempre como una amenaza, como un exceso que no puede ser economizado. ¿Significa esto que estamos de nuevo en el típico *topos* del exceso de negatividad que no puede ser «superado» por medio de ninguna «síntesis» reconciliadora, o incluso en la ingenua visión engelsiana de la existencia de una supuesta contradicción entre la apertura propia del «método» de Hegel y la forzada clausura de su «sistema»? Hay algunos indicios que apuntan en esta dirección: tal como ha sido señalado por muchos perspicaces comentadores, los escritos políticos «conservadores» de los últimos años de vida de Hegel (como su crítica de la *Reform Bill* inglesa) ponen de manifiesto su temor ante cualquier ulterior desarrollo que afirmara la libertad «abstracta» de la sociedad civil a expensas de la unidad orgánica del Estado y que abriese así el camino hacia una nueva violencia revolucionaria.[3] ¿Por qué se echó Hegel atrás aquí, por qué no se atrevió a seguir

su regla dialéctica fundamental, por qué no tuvo el coraje de abrazar la negatividad «abstracta» como la única vía que conduce a un grado superior de libertad?

Esto nos conduce a la tercera figura del exceso de negatividad abstracta, la guerra como locura social. Puede parecer que Hegel celebra el carácter *prosaico* de la vida en un Estado moderno bien organizado, en el que las perturbaciones heroicas se ven superadas en la tranquilidad de los derechos privados y en la seguridad de la satisfacción de las necesidades: la propiedad privada está garantizada, la sexualidad se restringe al matrimonio, el futuro está asegurado… En este orden orgánico, la universalidad y los intereses particulares aparecen reconciliados: al «derecho infinito» de la singularidad subjetiva se le concede su cuota, los individuos ya no experimentan el orden objetivo del Estado como un poder extraño que se entromete en sus derechos, sino que reconocen en él la sustancia y el marco de su propia libertad. Gérard Lebrun (2004, p. 214) plantea la pregunta trascendental a este respecto: «¿Puede el sentimiento de lo Universal disociarse de su apaciguamiento?». Contra Lebrun, nuestra respuesta debería ser: sí, y por esta razón la guerra es necesaria; en la guerra, la universalidad reafirma su derecho contra y sobre el apaciguamiento concreto-orgánico en la prosaica vida social. ¿No es por tanto la necesidad de la guerra la prueba definitiva de que, para Hegel, toda reconciliación social está destinada al fracaso, de que ningún orden social orgánico puede contener de manera efectiva la fuerza de la negatividad abstracta-universal? Por esta razón, la vida social está condenada a la «falsa infinitud» de la eterna oscilación entre la vida civil estable y las perturbaciones bélicas; la noción de «demorarse en lo negativo» adquiere aquí un significado más radical: no es solo «atravesar lo negativo», sino persistir en ello. En la vida social esto significa que la paz universal de Kant es una vana esperanza, que la *guerra* siempre sigue siendo una amenaza de disrupción total de la Vida estatal organizada; en la vida subjetiva individual, que la *locura* acecha siempre como una posibilidad.

De este modo debemos también reinterpretar la fórmula, más bien desafortunada, del joven Marx, sobre la reconciliación entre el ser humano y la naturaleza: el devenir-ser humano de la naturaleza y el devenir-naturaleza del ser humano *(Menschwerdung der Natur und Naturwerdung des Menschen)*. El sentido de Marx es bastante convencional y humanista: en el comunismo, cuando la autoalienación y la división de la humanidad en clases se vean abolidas, no solo la naturaleza perderá su carácter amenazador de fuerza exterior y será humanizada por completo, sino que la humanidad será también naturalizada por completo, se verá inmersa en la naturaleza de manera armoniosa. Nuestra lectura es radicalmente distinta: la humanidad se «reconcilia» con la naturaleza cuando advierte que sus propios antagonismos, su propio extrañamiento respecto de la naturaleza y sus procesos, son «naturales», que continúan con una intensidad más elevada los antagonismos y desequilibrios que definen la propia naturaleza. Dicho de manera concisa: el ser humano se une a la naturaleza justo por medio de aquello que aparece como su extrañamiento respecto de la naturaleza, su perturbación del orden natural.

Otra enseñanza de esta persistencia de la abstracción es que no hay nada más extraño a Hegel que lamentarse de la riqueza de la realidad que se pierde cuando procedemos a su aprehensión conceptual. Recuérdese la ya citada e inequívoca celebración del poder absoluto del Entendimiento por parte de Hegel en su Prólogo a la *Fenomenología:* «La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto» (1807, p. 91). Esta celebración en ningún caso es limitada, es decir, que el propósito de Hegel no es que este poder sea, sin embargo, «superado» más tarde, como un momento subordinado de la totalidad unificadora de la Razón. Más bien, el problema con el

Entendimiento es que no despliega este poder hasta sus últimas consecuencias, que lo toma como externo a la cosa misma; como, en el pasaje de la *Fenomenología* citado más arriba, la noción habitual de que es meramente *nuestro* Entendimiento («mente») el que separa en su imaginación lo que en «realidad» está unido, de tal manera que el «poder absoluto» del Entendimiento es solo el poder de nuestra imaginación, que en ningún caso afecta a la realidad de la cosa así analizada. Pasamos del Entendimiento a la Razón no cuando este análisis, esta separación, se ve superada en una síntesis que nos lleva de vuelta a la riqueza de la realidad, sino cuando esta facultad de «separar» se desplaza desde «solo nuestra mente» hacia las cosas mismas, como su inherente carga de negatividad.

Esta indicación puede hacerse también a propósito de la noción, propiamente dialéctica, de abstracción: lo que convierte en infinita la «universalidad concreta» de Hegel es que *incluye «abstracciones» dentro de la propia realidad concreta*, *como componentes inmanentes suyos*. Es decir: ¿en qué consiste, para Hegel, el movimiento elemental de la filosofía respecto de la abstracción? En abandonar la noción empirista, propia del sentido común, de la abstracción como un alejarse de la riqueza de la realidad empírica concreta, con su irreductible multiplicidad de características: la vida es verde, pero los conceptos son grises, diseccionan, mortifican la realidad concreta. (Esta noción propia del sentido común tiene incluso su versión pseudodialéctica, de acuerdo con la cual tal «abstracción» es una característica del mero Entendimiento, mientras que la «dialéctica» recuperaría la riqueza de la realidad). Propiamente, el pensamiento filosófico comienza cuando nos damos cuenta de cómo *un proceso de «abstracción» tal es inherente a la propia realidad:* la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones conceptuales «abstractas» es inmanente a la realidad, es un rasgo propio de las «cosas mismas». Ahí reside el acento antinominalista del pensamiento filosófico; por ejemplo, la concepción básica de la «crítica de la economía política» de Marx es que la abstracción del valor de una mercancía es su componente «objetivo». Es la vida sin teoría lo que es gris, una mera superficie, una realidad estúpida; solo la teoría la hace «verde», viva en verdad, al poner de manifiesto la compleja red subyacente de mediaciones y tensiones que la ponen en movimiento. Una aproximación así da un acento distinto a la lectura de Hegel: la reconciliación propiamente hegeliana no es un estado pacífico en el que todas las tensiones se ven superadas o mediadas, sino una reconciliación con el propio resto irreductible de negatividad.

Beckett como el escritor de la abstracción

Recapitulemos: el sujeto cartesiano «vacío» (S|) no es solo el agente de la abstracción (separando lo que en realidad está unido), sino que es él mismo una abstracción, es decir, emerge como el resultado del proceso de abstracción, de autorretirada del contexto de la vida real. Por eso las exigencias «materialistas» de localizar un sujeto dentro de la trama de su situación histórica «concreta» pasan por alto el punto decisivo: si hacemos esto, lo que desaparece es el propio sujeto. Y, de nuevo, esto no significa que el sujeto sea una suerte de ilusión del usuario que persiste tan solo en la medida en que no conoce completamente sus condiciones materiales concretas: la red de «condiciones materiales concretas» es en sí misma incompleta, contiene fracturas e inconsistencias, las cuales son los puntos desde donde emergen los sujetos. En su detallada lectura del *Winterreise (Viaje de invierno)*, de Schubert, Ian Bostridge (2015) despliega las consecuencias del hecho de que, como constatamos desde las primeras líneas de la primera

canción, el narrador llega a la casa, y la abandona, como un desconocido. Nunca llegamos a conocer la razón por la que se marcha: ¿fue expulsado por el prohibitivo padre de la familia, fue rechazado por la chica, escapó como consecuencia del miedo ante el matrimonio promulgado por la madre de la chica? Esta vaguedad, que crea ansiedad, es en sí misma una característica positiva: define positivamente al narrador como una especie de lugar vacío entre paréntesis, como un sujeto barrado en el sentido lacaniano de S|. Este vacío es constitutivo del sujeto; se da en primer lugar, no es el resultado de un proceso de abstracción o de alienación: el sujeto barrado/vacío no se abstrae a partir del individuo o la persona «concreta» insertada a la perfección en su mundo de la vida, sino que esta abstracción/retirada de todo contenido sustancial lo constituye. La «completitud de una persona», su «riqueza interior», es lo que Lacan llama la fantasmática «estofa del Yo»: formaciones imaginarias que dan contenido al vacío que «es» el sujeto. Entra aquí también lo que Lacan llama *objeto a:* el *objeto a* (como lo que suple una carencia) es el correlato objetivo del sujeto vacío, eso que causa ansiedad. De vuelta al *Winterreise:* el *objeto a* del narrador no es la verdadera razón, secreta, por la que hubo de abandonar la casa; es la verdadera causa, o el verdadero agente, del «vaciamiento» del narrador como un extraño cuyas verdaderas motivaciones resultan oscuras e impenetrables. Como tal, *objeto a* es el objeto que se hubiese perdido en el momento en que íbamos a conocer la «verdadera» razón particular por la que el narrador abandonó la casa.

La abstracción representada por el sujeto no es el resultado final, sino un punto de tránsito hacia una nueva concreción. Hay un pasaje en la *Recherche (En busca del tiempo perdido)* de Proust, en el que Marcel usa el teléfono, por primera vez, para hablar con su abuela; su voz, escuchada sola, al margen de su cuerpo, lo sorprende; es la voz de una anciana débil, no la de la abuela que él recuerda. Y la cuestión es que esta experiencia de la voz aislada de su contexto modifica la percepción de conjunto que Marcel tiene de su abuela: cuando, más tarde, la visita en persona, la percibe de un modo nuevo, como una extraña anciana demente que dormita sobre su libro, que lleva su edad a cuestas, sonrojada y agotada, pero ya no la encantadora y cariñosa abuela que él recordaba. De este modo, la voz como un objeto parcial autónomo puede afectar a nuestra percepción completa del cuerpo al que pertenece. Lo que aprendemos de esto es que, precisamente, la experiencia directa de la unidad de un cuerpo, en la que la voz parece adecuarse a su todo orgánico, implica una mistificación necesaria; con vistas a penetrar en la verdad, uno debe separar esta unidad, centrar la atención en uno de sus aspectos, de manera aislada, y, a continuación, permitir que este elemento modifique nuestra percepción de conjunto. Una «re-totalización» de esta naturaleza, basada en una abstracción violenta, es lo que deberíamos llamar «abstracción concreta», una abstracción que sirve de fundamento de su propia totalidad concreta.

Otro caso de re-totalización violenta lo ofrecen los actores de cine que, por lo general, son identificados con un cierto personaje en la pantalla: ni el personaje, o los personajes, que representan en una película, ni lo que de veras son como personas privadas «reales», sino una cierta personalidad que transpira a través de los múltiples papeles como el «tipo» que un actor está representando una y otra vez. Humphrey Bogart estuvo representando el mismo personaje cínico y herido, pero honesto; Gary Cooper representó el mismo tipo brusca y abruptamente valiente; Cary Grant representó el mismo tipo frenético hiperactivo, etc. Sin embargo, es habitual que, a lo largo de sus carreras, al menos en una película representen un tipo que se enfrenta a su personaje habitual en la pantalla. Henry Fonda representó siempre un personaje de una honestidad estricta y una moralidad elevada, pero, al final de su carrera, hizo una excepción y decidió representar el malo principal, un asesino brutalmente sádico que trabaja para la compañía

de ferrocarril, en *Once Upon a Time in the West (Hasta que llegó su hora)*, de Sergio Leone. Lo interesante es cómo este papel (¡y Fonda lo representó como es obvio por placer!) modificó de manera retroactiva nuestra percepción de su personaje habitual en la pantalla y nos permitió, como espectadores, percibir fracturas en él, es decir, distinguir trazas de brutalidad y arrogancia en el modo en que representó las grandes figuras heroicas, desde Abraham Lincoln al Coronel Thursday (en *Fort Apache*, de John Ford), que provoca una masacre de sus soldados al llevarlos a un ataque precipitado.

O fijémonos en Ben Kingsley; el papel que definió su personaje en la pantalla fue aquel de Gandhi en la bastante aburrida «obra maestra» de Attenborough, un gris y sermonario agente de la justicia, de la igualdad y de la independencia india. Sin embargo, solo un par de años después, Kingsley sobresalió en *Sexy Beast*, en la que representó un brutal sicario de la mafia repleto de humor perverso y de ironía. Así, quizá, el hecho de que los dos grandes personajes cinematográficos de Ben Kingsley sean Gandhi y el ridículamente agresivo gánster inglés da testimonio de una afinidad más profunda: ¿y si el segundo personaje es la realización perfecta de las potencialidades ocultas del primero? Si volvemos a dirigir la mirada hacia Gandhi desde este punto de vista, nos vemos obligados a hacer notar las extrañas y muy problemáticas características de su personaje, ignoradas por la hagiografía mediática… (Hay otro papel representado por Kingsley que escapa de esta dualidad y conduce a una dimensión por completo distinta: en el drama televisivo *Lenin: The Train (Il treno di Lenin)*, de 1988, Kingsley ofrece un simpático retrato de Lenin en su legendario viaje en tren desde Zúrich a Petrogrado en la primavera de 1917, con Dominique Sanda como Inessa Armand y la avejentada Leslie Caron como Nadezhda Krupskaya).

Nuestro último ejemplo en esta serie es Tom Cruise. Su excepción —la excepción a su personaje habitual en la pantalla— es el que considero que es, con mucho, su mejor papel, aquel de Frank Mackey, un *orador motivacional* que vende a los hombres un curso de seducción, en *Magnolia*, de P. T. Anderson. Lo que resulta llamativo es el evidente placer con el que representa este personaje extremadamente repulsivo; un tipo tosco y extrovertido que enseña a sus pupilos cómo follarse a mujeres y dominarlas. (Más tarde, en la película, el personaje gana en cierta complejidad, pero lo que captamos es tan solo la perversa vida interior de una vulgar persona corrompida). De nuevo, si nos fijamos en sus otros papeles desde el punto de vista de este, podemos percibir fácilmente la vulgaridad inmanente a su personaje habitual en la pantalla, la cual se deja notar incluso en sus papeles de «crítica social», como el del activista pacifista Ron Kovic en la adaptación cinematográfica de sus memorias llevada a cabo por Oliver Stone: *Born of the Fourth of July (Nacido el cuatro de julio)*. Podemos percibir la vacuidad de sus arrogantes sarcasmos en *The Color of Money (El color del dinero)* o en *A Few Good Men (Algunos hombres buenos)*, la vana pretenciosidad de *Vanilla Sky*, el heroísmo poco convincente y exagerado de su Stauffenberg en *Valkyrie (Valkiria)*. La cuestión no es que esta sea su «persona real», sino que se trata de la realidad que se encuentra por debajo de su personaje en la pantalla. En resumidas cuentas, la vieja norma freudiana y marxista se cumple también aquí: la excepción es el único camino hacia la verdad universal.

Sin embargo, el gran escritor de la abstracción es Samuel Beckett, y para un partisano del análisis histórico concreto típicamente marxista de las obras de arte, a la manera de Lukács, la manera en que practica la abstracción en su obra solo puede parecer resueltamente «antimarxista». Cuando describe la experiencia subjetiva del terror, la pérdida, el sufrimiento y la persecución, no hace ningún esfuerzo por localizarla en un contexto histórico concreto (por

ejemplo, no deja claro que se trata de un momento de terror fascista en un país ocupado, o del terror estalinista contra los intelectuales disidentes). Beckett hace (casi, no totalmente, por supuesto) exactamente lo contrario: pone en una serie formas particulares de terror y persecución, que pertenecen a diferentes contextos y niveles (terror fascista, el «terror» de la venganza antifascista, el «terror» administrativo de la regulación de la repatriación de refugiados y prisioneros), y difumina sus desemejanzas, de tal modo que construye una forma abstracta de terror des-contextualizado; incluso podría decirse que construye una idea platónica de terror. ¿Por qué? ¿No deberíamos localizar todo terror en su situación histórica concreta y distinguir entre el terror fascista, el terror auténticamente revolucionario, el terror estalinista, el terror consumista, etc.? ¿Por qué la abstracción de Beckett respecto del contexto social concreto no es solo más verdadera desde un punto de vista psicológico (una víctima experimenta su situación como abstracta), sino también ontológico, en relación con la totalidad social misma, que una imagen realista «concreta» de la totalidad social? Observemos más de cerca el modo en que procede Beckett. No se trata solo de suprimir todo eco de la realidad histórica; la abstracción no es un estado, sino un proceso en su escritura. Como advierte de manera perspicaz Emilie Morin (2017, p. 3):

> De manera superficial, sus desamparados personajes apenas podrían insinuar una aspiración a la teorización política o a la acción política. Y, sin embargo, en parte funcionan como metonimias políticas: el orden político al que pertenecen, esbozado en las sombras y recovecos de los textos, se materializa precisamente en su lucha a través de las ruinas, el cieno, los paisajes desiertos, las habitaciones vacías y otros residuos de un horror histórico que escapa a la categorización.

Beckett aparece a menudo como el escritor apolítico ejemplar que se ocupa de dilemas y puntos muertos existenciales. Sin embargo, una lectura detenida de sus obras pone de manifiesto que todo su *opus* está impregnado de (trazas y ecos de) acontecimientos políticos: la agitación política en Irlanda en torno a 1930, la lucha entre el fascismo y el antifascismo a lo largo de esa década, la Resistencia contra la ocupación fascista, la lucha por la emancipación de los negros contra el *apartheid* (su única donación a un partido político fue al ANC),[4] la Guerra de Independencia de Argelia (a propósito de la guerra colonial de Francia en Argelia, acuñó el término «humanitarismo asesino» para designar la verdad del colonialismo «civilizatorio» francés), la Guerra de Vietnam, la resistencia palestina, la defensa de escritores perseguidos… todo está ahí, aunque no representado de manera directa («realista»). Persiste una brecha entre los dos niveles que distingue a la perfección Beckett, quien escribió: «el material de la experiencia no es el material de la expresión». El «material de la experiencia» son los datos históricos, los acontecimientos sociales; el «material de expresión» es el universo descrito en el universo de Beckett; y el tránsito de uno a otro es la abstracción. Es en este preciso sentido que Beckett hace un llamamiento a «un arte del *empêchement* (del impedimento o del obstáculo), un estado de privación que es material y ontológico en igual medida» (Morin, 2017, p. 239); un obstáculo invisible convierte en imposible la transición continua desde la experiencia abstracta hacia la totalidad social concreta. Este obstáculo actúa como lo Real/Imposible de Lacan, que hace que la realidad (la realidad de la totalidad social, en este caso) sea incompleta, esté fracturada. La persistente falta de libertad, el desasosiego y la dislocación en una sociedad moderna formalmente «libre» se pueden articular de manera adecuada, pueden ser sacadas a la luz, de tal manera que ya no esté constreñida al modelo representativo «realista». El desasosiego moderno, la falta de libertad en la propia forma de la libertad formal, la servidumbre en la propia forma de la autonomía y, de modo más fundamental, la ansiedad y la perplejidad que causa la

autonomía misma, llegan tan al fondo de los mismísimos basamentos ontológicos de nuestro ser que solo puede expresarse de tal manera que se desestabilicen y se desnaturalicen las coordenadas más elementales de nuestro sentido de la realidad.

Quizá el caso ejemplar del procedimiento abstractivo de Beckett sea su *Malone Dies (Malone muere)*, cuyo tema y cuyos detalles se relacionan a todas luces con las peripecias francesas durante la ocupación alemana y su consecuencia: el control nacionalsocialista y colaboracionista, el terror y la opresión, la venganza contra los colaboracionistas y el modo en que los refugiados fueron tratados al regresar a casa y recuperarse. Lo que da tal poder a la novela es precisamente que estos tres dominios se condensan en una única asfixiante experiencia de un individuo perdido en la telaraña de las medidas policiales, psiquiátricas y administrativas. Sin embargo, el procedimiento beckettiano de la abstracción alcanza su punto álgido en *Catastrophe (Catástrofe)*, una tardía obra corta, de 1982, que parece violar sus normas: es una obra «realista» cuya puesta en escena es el ensayo de una pieza de teatro sobre el brutal interrogatorio a un prisionero anónimo, y de manera descarada descansa en el paralelismo entre el interrogatorio opresivo y la implacable dominación de un director de teatro sobre sus actores durante los ensayos de una obra. *Catastrophe*, por tanto, puede ser leída como «una solipsista reflexión sobre el cuerpo desposeído; como una meditación sobre la mecánica de un espectáculo teatral; como una exposición de la tiranía practicada por el comunismo soviético; como un examen del duradero poder del disenso a pesar de la opresión» (Morin, 2017, p. 243). Todos estos niveles dispares se condensan en uno, la Idea de la mecánica de la opresión, y la ambigüedad afecta incluso a la conclusión:

> La obra puede verse como una *alegoría* sobre el poder del *totalitarismo* y sobre la lucha contra él, de tal modo que el protagonista representa a la gente gobernada por dictadores (el director y su asistente). Al «retocar hasta su vestuario y postura, [se] proyecta la imagen requerida de un desánimo lamentable», ejercen su control sobre la figura silenciada. «La reificación del Protagonista por parte del Director puede verse como un intento de reducir a un ser humano vivo al estatus de un icono del sufrimiento impotente. Pero, al final de la obra, reafirma su humanidad y su individualidad en un único, vestigial y convincente movimiento» (Knowlson, 1996, p. 679); en un acto de desafío, el hombre eleva la mirada hacia el público (después de haber estado siendo visto todo el tiempo desde arriba). En una respuesta a un crítico que afirmaba que el final era ambiguo, Beckett respondió enfadado: «No hay ninguna ambigüedad ahí. Está diciendo, cabrones, no habéis acabado conmigo todavía».[5]

En resumen, se trata de la habitual cuestión de la persistencia en la resistencia propia de Beckett: «Inténtalo otra vez. Falla otra vez. Falla mejor». No obstante, lo que deberíamos tener presente es que, en este caso, los «cabrones» son también miembros del público que está disfrutando del espectáculo, y «no habéis acabado conmigo todavía» significa también: no me resignaré a representar la víctima sufriente para satisfacer vuestras necesidades humanitarias. Aunque Beckett, de manera responsable, firmó peticiones en solidaridad con los artistas perseguidos en países «totalitarios» (la mayoría comunistas), también fue consciente de «lo que ocurre con la solidaridad bajo el imperativo de transformar el sufrimiento en espectáculo. La obra ofrece una crítica a las expectativas de un público imaginario que asiste a un acto de caridad y que espera una previsible representación de la adversidad a cambio de su donativo». *Catastrophe*, precisamente, se representó por primera vez como parte de un espectáculo de solidaridad tal con Václav Havel (prisionero en Checoslovaquia), de tal manera que, al final de la obra, cuando el Protagonista victimizado alza su cabeza y mira de manera directa al público, este gesto debería leerse también, con toda seguridad, como un dirigirse al público con un mensaje del tipo «no

penséis que sois mucho mejor que lo que se ha representado en mi breve obra, el perseguidor anónimo aterrorizando al Protagonista, y el director de teatro aterrorizando al actor: sois parte del mismo juego hipócrita, disfrutáis el espectáculo del sufrimiento que os hace sentir bien por vuestra solidaridad con la víctima». Este es el arte de la abstracción, de la reducción a la forma más radical, hasta el extremo autorreferencial: en lo que al contenido respecta, se desliza de manera metonímica desde el terror del interrogatorio totalitario hacia el terror ejercido por los directores de teatro sobre los actores, y desde allí hacia el terror ejercido por el benevolente público humanitario sobre el reparto mismo. Nadie es, sin más, inocente; nadie está por completo exonerado.

Referencias bibliográficas

Bostridge, I. (2015), *Schubert's Winter Journey*, Londres, Faber and Faber.

Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

— (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. bilingüe de R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.

— (1845), «Zusätze aus Georg Wilhelms Friedrich Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Herausgegeben von Dr. Ludwig Boumann. Berlin. 1845», en *Gesammelte Werke*, vol. 25.2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*. *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung*, Hamburgo, Felix Meiner, 2011, pp. 919-1117.

Knowlson, J. (1996), *Damned to Fame: The Life of Samuel Beckett*, Londres, Bloomsbury.

Lebrun, G. (2004), *L'Envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, París, Éditions du Seuil.

Morin, E. (2017), *Beckett's Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.

Žižek, S. (1996), *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, Londres, Verso Books.

— (2012), *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, trad. de A. J. Antón Fernández, Madrid, Akal, 2015.

Notas

* Título original: «Hegel with Beckett: The Persistence of Abstraction». Traducción de Roberto Navarrete.

1 Para una explicación más detallada de la fórmula de Schelling, véase el primer capítulo de mi libro *The Indivisible Remainder* (Žižek, 1996, pp. 13-91).

2 Para un despliegue más detallado de estas afirmaciones, véanse los Interludios 2 y 3 de mi libro *Menos que nada* (Žižek, 2012, pp. 217-238 y 293-321).

3 Hegel murió un año después de la Revolución de 1830 en Francia.

4 El Congreso Nacional Africano (Afican National Congress), en sus siglas en inglés. Se trata del partido político sudafricano que, luego del establecimiento de la democracia, hizo presidente del país a Nelson Mandela y, desde entonces, se ha alzado victorioso en todos los comicios celebrados, hasta la actualidad. *(N. del T.)*

5 Citado desde https://en.wikipedia.org/wiki/Catastrophe_(play).

Segunda parte

Sistema y sujeto

4
El ritmo de lo absoluto[*]

Frank Ruda

> […] efectivamente, el analista actúa de tal modo que el sujeto toma conciencia de la unidad de la *imagen* que se refracta en él en efectos extraños […]. No hemos de describir aquí de qué manera procede el analista en su intervención. […] pero fijar sus tiempos es asunto de la *técnica*, que los define en función de las reacciones del sujeto, y regular su velocidad es asunto del *tacto*.
>
> (Lacan, 1936, p. 91)

1. Introducción: La aparición de la desaparición

La estética de Hegel es un señuelo. Y esto está intrínsecamente relacionado con la razón por la que Hegel nunca publicó un libro llamado «estética» o «filosofía del arte». Aunque a principios de 1820, después de mudarse a Berlín, Hegel (1984, p. 466) escribió a su amigo Creuzer que realmente planeaba publicar una versión en libro de su estética, nunca llegó a aparecer, al menos no como publicación en forma de libro, firmado por el mismo Hegel. Esto es innegable, aunque generaciones de lectores de Hegel, y tal como Michael Heinrich (2018) ha mostrado recientemente, entre ellas se incluiría al primer Marx, estuvieron fuertemente influenciados por la estética de Hegel. ¿Pero cómo se puede estar influenciado por algo que no existe? Es un hecho muy peculiar. ¿Existen razones para que no haya una estética y para que haya gente influenciada por ella? ¿Todo el mundo fue, simplemente, engañado para ver algo que no estaba allí? La estética de Hegel, ¿un engaño masivo? ¿Hablar de la estética de Hegel es ser presa de un gigantesco engaño? Si este fuera el caso, uno debería preguntarse inmediatamente si este atractivo engaño podría haberse evitado. En otros términos: ¿es necesario o contingente? ¿Se enfrenta uno aquí con un caso del *non-dupes errent*?

Sea cual sea la respuesta, asumiendo como punto de partida la inexistencia de una filosofía del arte publicada, parece un lugar peculiar de inicio para un texto sobre la estética de Hegel. Porque este mismo comienzo podría ser ya el final de la discusión. No existe tal libro, así que no hay nada de qué hablar. Separándose unos pasos de este aparente dilema, se podría comenzar con una especie de clasificación general de las diferentes partes del sistema de Hegel y situar la estética dentro de él. Algunos de sus elementos han sido publicados, pero no son libros escritos realmente por Hegel. Son más bien libros de texto publicados, aunque a menudo preparados por Hegel, como la *Filosofía del derecho* o la *Enciclopedia* en sus diferentes versiones. Estos textos son *Grundrisse*, una especie de plano diseñado para guiar a los estudiantes durante sus conferencias, proporcionando algunos mapas cognitivos previos y a lo largo de ellas. Estas publicaciones parecen pertenecer y encarnar el más puro discurso universitario. También hay libros publicados por Hegel, aunque no son muchos.[1] Pero por lo que respecta a las conferencias sobre estética o la filosofía del arte de Hegel o su filosofía de las bellas artes —estos son sinónimos en el uso de Hegel, aunque, como siempre en su apropiación de un término tradicional, la estética significa algo totalmente diferente a lo que se referían, por ejemplo, Baumgarten o Kant— existen casi exclusivamente en forma de transcripciones.[2] La más

conocida de ellas ha sido editada por Hotho. Se la puede considerar como seminarios de Hegel, igual que sucede con los de Lacan. Los oídos y las manos de los estudiantes de entonces eran como anticuados dispositivos de grabación de hoy en día. Pero si la filosofía del arte solo existe en forma de conferencias transcritas, como seminarios, no se puede dejar de plantear la cuestión de si esta misma forma es conceptualmente necesaria o solo el resultado de algunas contingencias históricas (estar sobrecargado de lecciones, demasiada carga burocrática, interferencia en la vida privada, la necesidad de responder no a los correos electrónicos, sino a las cartas, etc.).

Si se argumenta una necesidad de este formato, del hecho de que no hay una versión publicada de la estética en forma de libro, uno podría estar tentado a argumentar que leyendo a través de todas las transcripciones de la filosofía del arte de Hegel se puede ver cómo está constantemente luchando contra sus intentos anteriores de ofrecer un relato conceptual y filosófico del arte; agregando e incluyendo más y más material, como si esperara la palabra final del arte sobre los propios asuntos del arte. Si solo puede haber una filosofía del arte cuando el arte llega a su fin (este es el búho de Minerva de la argumentación) y si el arte necesita casi una eternidad para terminarse efectivamente,[3] una filosofía del arte podría tener que esperar a este mismo fin para ser capaz de llegar a su final, y esto también es una forma publicable. Pero si esto toma casi una eternidad, si el fin está ahí conceptualmente pero, en sentido literal, no realmente, si hay un fin sin fin, esta podría ser la razón por la cual no hay una publicación de la estética. En una versión más trivial, uno podría afirmar que Hegel parecía ser consciente de que todavía hay cosas que suceden en el arte y que esto podría significar que potencialmente, debido a su inventiva, el arte puede, en última instancia, producir algo tan nuevo que obligaría al filósofo a alterar su relato conceptual de ella. Solo se sabe después de que ha terminado. Este tipo de razonamiento puede entonces explicar la inexistencia de la filosofía del arte de Hegel, al afirmar que la filosofía sigue esperando que el arte encarne su propio fin, como si tuviera que llegar a un punto en el que el concepto y la realidad coincidan completamente, sin residuos ni supervivientes. La filosofía, entonces, por más impaciente que se ponga, debe esperar la declaración histórica del arte de su autodisolución.[4] Esta sería una forma de leer la necesidad de la inexistencia de la filosofía del arte de Hegel. Hay, no obstante, otra.

Esta, básicamente, enfatiza que la inexistencia de la estética es la última —y poco dispuesta— concesión de Hegel al romanticismo. Esto significa, al final, añadir tres letras al nombre de Hegel y afirmar que el tratamiento del arte de Hegel lo convierte en un Schlegel[5] involuntario. La inexistencia de una filosofía del arte publicada, en contra de la propia voluntad o autocomprensión de Hegel, representaría que el fin del arte y la superación de la religión y la filosofía es, entonces, el último engaño atractivo del arte, un truco jugado a la filosofía, tal vez la última mascarada del arte. En este sentido, el arte no continuaría, pero se habría apropiado de la astucia de la razón, atrayendo al filósofo a creer que finalmente ha terminado con ella, solo para volver con una venganza. Esta consiste en la involuntaria pero permanente confesión del filósofo de que, en última instancia y en el terreno del espíritu absoluto, habría una estética: un terreno estético y un fundamento peculiar que la filosofía nunca puede captar (y por lo tanto publicar) por medio de (o en el lenguaje de) el concepto (cf. Lacoue-Labarthe y Nancy, 1978). La lectura de la venganza del romanticismo implica en última instancia que el arte o la estética son tan incomprensiblemente ricos o profundos (o tan superficiales y planos) que sus efectos siguen siendo inaprehensibles para la filosofía, ya que su propia constitución depende de ella. La estructura misma del espíritu absoluto (arte, religión, filosofía) ya apunta a este hecho.

La filosofía sería, entonces, un inevitable malentendido de la razón de su propio fundamento estético que solo puede ser malinterpretable porque la moviliza y la re-moviliza en cada paso que da. El arte o la estética se habrían apoderado, para siempre, de la filosofía, y por lo tanto permanecerían continuamente como un misterio inconcebible, incluso si Hegel de alguna manera se acercara a verlo. Es, precisamente, el que sugiere que detrás de cada máscara, persona, hay solo otra máscara,[6] y por el que pudo no haber sido capaz de publicar una estética. Sin embargo, si uno asumiera plenamente lo que veía con descontento, esto echaría a perder las reivindicaciones de cualquier sistema de filosofía o de la filosofía como sistema. De lo contrario, habría tenido que admitir que la estética es la primera y la última filosofía. La inexistencia de la estética como libro publicado atestigua el hecho de que, aunque la *Ciencia de la lógica* necesitaría, como él afirma, setenta y siete revisiones para acercarse al menos a como debería haber sido (Hegel, 1812, pp. 115-116), la *Estética* ni siquiera es revisable. Es fundamentalmente inescribible no solo para Hegel, sino para cualquier filósofo.

Por eso lo único que tenemos son las peculiares grabaciones de la voz de Hegel, él dando conferencias, principalmente después de su traslado a Berlín. Aquí se puede modificar el viejo dicho wittgensteiniano y afirmar que, en lo que respecta a la filosofía del arte de Hegel, cabe sostener: de aquello de lo que no se puede escribir es de lo que se debe escribir casi inagotablemente. Y se podría incluso añadir que una versión ligeramente diferente de la lectura romantizante sostiene que es por esto por lo que no hay un sistema conceptual estable e invariable de la estética de Hegel, incluso en las conferencias, sino más bien una «sistemática que sirve como una especie de idea reguladora kantiana» (Gethmann-Siefert, 2004, p. 21), un intento infinito de capturar la esencia del arte que necesariamente fracasa pero que, sin embargo, nunca puede llegar a completarse. Romanticismo ilustrado. Pero ¿hay realmente algo en juego en la Estética que pueda recordarnos un transformado «discute, pero obedece» kantiano: un «habla de ello, discute, pero no lo escribas ni lo publiques» (hasta que se encuentre la forma definitiva para ello, que no existe)?

2. De amos e histéricos

Alain Badiou, en su libro *Pequeño tratado de inestética*, que trata de la peculiar relación entre la filosofía y el arte, caracterizó esta relación —si es que realmente la hay— afirmando que había sido largamente «afectad[a] por un síntoma: el de una oscilación, de una vibración» (Badiou, 1998, p. 45). La filosofía, especialmente la filosofía del arte, porque se relaciona con el arte, oscila, o, más precisamente, es la relación entre los dos la que oscila y, por eso, no está claro si es una relación en absoluto. Por lo tanto, Badiou ha hecho una analogía de esta pareja peculiar con otra al afirmar: «Históricamente, la filosofía y el arte se emparejan como el Amo y la Histérica de Lacan» *(ibid.)*. El histérico —que en este caso es el arte— constantemente enfatiza que la verdad habla a través de él o ella, pero también huirá de cualquier intento del amo de proporcionar una respuesta, por más sutil que sea, en cuanto a lo que esta verdad es en realidad. El histérico enfatizará, repetidamente, que es capaz de escapar de las garras del maestro. «El arte está siempre ahí, dirigiendo al pensador la misma pregunta muda y centelleante sobre su identidad aun si, debido a su constante invención, a su metamorfosis, se afirma decepcionado de todo lo que la filosofía enuncia con respecto a él» *(ibid.)*. En la relación entre la filosofía y el arte, si es que existe, el arte está decepcionado de manera constitutiva, aunque también de la

misma manera no puede escapar a tal decepción: «Te lo cuento todo, así que por favor dime qué soy! Bueno, gracias, pero esto no es claramente quién y qué soy, no me serviste de nada. Pero inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Pues bien, acabas de fallar otra vez. Ni siquiera ahora mejor».

En esta imagen, el amo —que es la filosofía—, entonces, para Badiou, tenía históricamente solo dos opciones disponibles. O bien identificaba la posición real única de la verdad y su articulación con la de la brillante opacidad del discurso de la histérica (como en Heidegger); o bien censuraba o prohibía esta misma posición de articulación, «golpeándola» (Badiou, 1998, p. 46), no porque se prohíba la verdad, sino porque en el arte solo se encuentra una apariencia de verdad, falsedad, enmascaramiento y engaño. Ciertamente hay formas en que estas dos opciones se combinan entre sí, por ejemplo, cuando se dice que el arte no tiene nada que ver con la verdad, pero su falsedad no se percibe como un problema, sino como una saludable contribución a la sociedad (como en Aristóteles); o cuando el arte, debido a su poder de atracción y engaño, puede utilizarse con buenos fines no artísticos (como en Platón, que, aunque excomulgaba el arte de la ciudad justa, seguía creyendo en los efectos educativos de la música militar). El punto de vista de Badiou no es que estas alternativas sean igualmente poco convincentes, sino que su capacidad conceptual está históricamente agotada y saturada. Son formas de espíritu que han envejecido. Por eso él apunta a superar esta alternativa problemática. Se necesita algo más que romanticismo y didáctica/censura o una mezcla de ambos.

¿Cómo se podría ubicar con precisión la inexistente filosofía del arte de Hegel en este modelo? Hegel afirma en las *Lecciones sobre la estética* (las compiladas por Hotho) que toma a Platón como su base *(Grundlage)* y guía *(Führer)*, pero observa al mismo tiempo que Platón —debido a su referencia demasiado abstracta a la idea de la belleza— «ya no puede contentarnos» («kann uns nicht mehr genügen»; Hegel, 1835-1838, p. 21). Así, Hegel sigue a Platón, pero Platón no es suficiente. ¿Es necesario, por lo tanto, modernizar a Platón (un proyecto con el que el propio Badiou se comprometió)? ¿O se necesita más que Platón? ¿O algo distinto a él? Es obviamente tentador y ha sido más que influyente asumir que el discurso de Hegel toma la posición del amo. ¿Cómo podría alguien que defiende el conocimiento absoluto no tomar la filosofía como el discurso del amo absoluto? Pero Hegel también ha sido, justificadamente, descrito como el más sublime de los histéricos (cf. Žižek, 1988). ¿Y qué significa esto para su filosofía y especialmente para su filosofía del arte? ¿Es un intento de sublimar la histeria del arte o nos encontramos aquí con un histérico entre los histéricos? Esto plantea, aún, más preguntas: ¿es el arte, en general, histérico en y para Hegel? Y si es así, ¿la inexistencia de su filosofía del arte nos da la prueba definitiva de que la propia filosofía tuvo que sucumbir a la tentación de la histeria?

Al menos a primera vista, Hegel parece dar una respuesta que parece ser bastante diferente del tratamiento que el propio Badiou da a la cuestión de cómo superar el problema del romanticismo/didactismo. Badiou argumenta, en última instancia, que la filosofía tiene que convertirse en lo que él llama la «madama de la verdad», para lo cual sostiene que «de la misma forma en que la belleza debe estar presente en la mujer que se encuentra […] no es en absoluto necesaria en la madama» (Badiou, 1998, p. 54). Se supone que la filosofía, en su relación con el arte, es una madama de la verdad para Badiou, pero parece que no hay tal madama en Hegel. ¿O sí? ¿Esto apunta a un límite inherente peculiar o a una imposibilidad, tal vez no solo de Hegel, sino de toda la estética filosófica? ¿Es este, tal vez, el punto final de Hegel, es decir, que no puede haber tal estética? ¿La inexistente estética de Hegel apunta a una premonición conceptual de lo que Badiou llamaría inestética —la propia falta de una filosofía del arte publicada tendría

entonces una ausencia razonable, una falta no de, sino con una razón filosófica—? Pero obviamente, la ausencia de una estética no es suficiente para llegar a una inestética, así que ¿quizá se tiene que atravesar la fantasía de la estética filosófica o la estética filosófica como fantasía para llegar hasta allí? Las preguntas se multiplican, pero la claridad no aumenta.

Hasta ahora he dicho la verdad, la verdad sobre la estética de Hegel. No toda la verdad. Porque ciertamente hay textos escritos por la propia mano de Hegel, publicados e inéditos, donde elabora el lugar sistemático preciso del arte y de la filosofía del arte. Pero esto no es precisamente lo que se ha convertido en lo que comúnmente se conoce como su «estética». Hay otras fuentes, a saber, los manuscritos de Hegel de las conferencias de Jena sobre la filosofía del espíritu de 1805-1806, donde Hegel, por primera vez, asigna al arte un lugar en el espíritu absoluto y donde despliega más o menos la concepción del espíritu absoluto a la que se ceñirá a lo largo de su posterior vida filosófica. Y está, por supuesto, la *Fenomenología del espíritu*, un libro donde se trata la religión en forma de arte. También están, por supuesto, los párrafos de su *Enciclopedia* —que no es un libro, sino una herramienta de enseñanza, «un *Vorlesebuch*», un libro para ser leído y explicado por el que ocupa la cátedra—, donde se encuentran ocho breves párrafos dedicados al arte en la sección sobre el espíritu absoluto.[7] A continuación me ocuparé del primero de los tratamientos de arte de Hegel, no por razones de preferencia personal, sino porque tomo este tratamiento para poner de relieve algo que eclipse todos los tratamientos posteriores.[8]

3. Jena, 1805-1806: El comienzo del espíritu absoluto

Dos años antes de la publicación de su *Fenomenología del espíritu*, mientras ya trabajaba en ella, Hegel dio una conferencia en Jena sobre la filosofía de la naturaleza y del espíritu. En el manuscrito de Hegel de estas conferencias, el arte —junto con la religión y lo que Hegel en ese momento llama ciencia— aparece al final de la parte que trata de la filosofía del espíritu. Esta filosofía está separada en tres ámbitos: el primero trata del «Concepto de espíritu», el segundo, del «Espíritu actual» y el último, de lo que Hegel (1805-1806) llama «Constitución». La parte final se diferencia de nuevo en los estamentos («la naturaleza del espíritu autoordenador»), los estamentos inferiores y sus actitudes, el estamento universal y, finalmente, en «el arte, la religión y la ciencia». Y Hegel comienza la última parte de esta última parte diciendo lo siguiente: «El Espíritu absolutamente libre, que se ha reapropiado sus determinaciones, produce ahora otro mundo, un mundo que tiene su propia *figura;* en él su obra ha llegado a su inmanente perfección y el Espíritu alcanza la intuición de *sí* en cuanto *sí (Anschauung seiner als seiner)*» (Hegel, 1805-1806, p. 226). Después de haberse diferenciado en dominios específicos, el espíritu supera esta especificación y comienza a ocuparse solo de sí mismo. Se convierte en su propio mundo, crea un mundo propio. Este mundo, planteado por el espíritu, no adquiere una autonomía externa a él; esto es lo que lo hace diferente del mundo objetivo del espíritu objetivo, en el que, por lo tanto, en última instancia, reina la segunda naturaleza. Más bien este mundo planteado por el espíritu tiene en sí mismo la forma de espíritu. Por lo tanto, ya no hay ninguna diferencia objetiva entre la forma del espíritu y la forma del mundo propuesto por el espíritu.

El espíritu plantea un mundo que se crea a su propia imagen y este mundo es, por lo tanto, el mundo del espíritu, totalmente espiritualizado (o desnaturalizado). Ahora se da dos veces el espíritu, una como espíritu y otra como mundo que tiene la forma de espíritu. Aunque se

diferencian entre ellos, se trata de una diferencia espiritual pura, una diferencia en espíritu. Esto significa que hay una diferencia de tipo diferente; una diferencia entre dos cosas idénticas. Hay espíritu y otra vez espíritu.[9] El espíritu se redobla a sí mismo, y ahora, en el espíritu absoluto, tenemos el espíritu, solo que está ahí dos veces. Esto es lo que significa para Hegel (1805-1806, p. 226) que el espíritu se constituya «en forma del objeto *(Gegenstandes)*». El espíritu se redobla a sí mismo creando un objeto que tiene la misma forma que el espíritu. Se crea a sí mismo un compañero al crear algo a su propia imagen.

¿Pero puede el espíritu ser un objeto? Sí, precisamente cuando el espíritu se redobla a sí mismo y se constituye así a través de tipos específicos de objetos. Esto significa: 1) no hay espíritu sin este redoblamiento; 2) puede haber dobles objetivos de espíritu. El espíritu aquí no es de carne y hueso, sino un *Gegenstand*, un objeto. Un objeto que es también un mundo propio. Este es el comienzo del espíritu absoluto en Jena. En este principio, el espíritu se constituye en absoluto cuando es capaz de ocuparse solo de sí mismo y solo puede hacerlo generándose a sí mismo en la forma de un objeto, como algo que se opone a sí mismo, al espíritu, que *gegen den Geist steht*.[10] Pero no hay que olvidar aquí el punto crucial que plantea Hegel: en el espíritu absoluto lo que se posiciona frente al espíritu, lo que se opone al espíritu, es el espíritu mismo. Es el doble del espíritu que el espíritu planteado a su propia imagen, bueno, forma. El espíritu es su propia oposición, se constituye por su propia resistencia a sí mismo. Es como si el espíritu fuera el sujeto y también su propio sujeto (es decir, el objeto). Permítanme abreviar un poco: el espíritu se constituye a sí mismo generando tipos específicos de objetos. Estos objetos, como es obvio, son objetos de arte. Pero los objetos de arte son tipos especiales de objetos porque son como el espíritu, diferentes de todos los demás objetos del mundo que son solo objetos y no como el espíritu. Y, sin embargo, los objetos de arte —que son dobles espíritus— no se presentan simplemente al espíritu como si fueran idénticos al espíritu. Esto ya es así porque son objetos, incluso si estos objetos tienen la forma de espíritu. Estos objetos son objetos absolutos, objetos de lo absoluto, y esto significa que son objetos de y en espíritu. Porque debido a estos objetos —que tienen la forma del espíritu— el espíritu se constituye como espíritu. Pero si es un rasgo definitorio del espíritu que es él el que se constituye a sí mismo, entonces el acto de constitución también debe formar parte del objeto que tiene la forma de espíritu. Pero ¿qué significa esto? No puede sino significar que lo que hace el objeto que el espíritu postula (como un mundo propio) es postular un mundo propio —repitiendo así su acto de constituirse a imagen y semejanza del espíritu—.

El redoblamiento continúa. Parece que no solo no hay espíritu si no hay redoblamiento, sino que no hay espíritu absoluto si este redoblamiento no es (no está empezando a ser cada vez más) absoluto. Pero ¿cuál es entonces el verdadero *Gegenstand* del espíritu que es constitutivo del espíritu como espíritu? Debe ser el redoblamiento del acto de su constitución lo que determina la forma misma del objeto que fue propuesto por el espíritu. En resumen, al no producir objetos, sino al repetir dentro de los objetos su constitución y, por consiguiente, la constitución del espíritu, el espíritu no solo se produce a sí mismo, sino que también produce una diferencia en el espíritu y solo así el espíritu se convierte en espíritu absoluto. En cierto sentido, esta diferencia peculiar es el objeto del espíritu, el espíritu como objeto, simplemente porque también crea algo y, por lo tanto, repite la constitución del espíritu, solo que con una diferencia, por así decirlo. Pero si esta diferencia es el objeto real del espíritu —porque solo esta diferencia producida es lo que es el espíritu—, este objeto, este *Gegenstand*, es un tipo de objeto muy diferente; un objeto que es diferente de todos los demás objetos, porque en cierto sentido es (la producción de) la

diferencia como objeto.

Abreviando, de nuevo, algunos pasos: el espíritu se constituye absolutamente, es decir, solo en relación consigo mismo, al crear un objeto que hace lo que el espíritu hace, notablemente crea algo que está estructurado como él mismo dentro de sí mismo. Se trata de un objeto de arte. Esto significa que el espíritu como objeto es diferente de todos los demás tipos de objetos. Esto es en parte, y obviamente, porque es un objeto que está ligado a la constitución de un sujeto (que, en este caso, es también espíritu). El espíritu se constituye a sí mismo produciendo objetos que tienen su propia forma y hacen lo que hace. Esto hace que el espíritu se transforme en espíritu. Y esto es lo que significa que el espíritu, como afirma Hegel, solo puede tomar la forma de un objeto si es capaz de constituir también un contenido apropiado a esta forma peculiar. Esto es lo que significa «crear [...] contenido como tal, como autoconocimiento» (Hegel, 1805-1806, p. 226).[11] Esto es también una implicación de la idea de que el espíritu es absolutamente libre en el espíritu absoluto: se ha *absuelto* a sí mismo de toda relación con cualquier cosa menos consigo mismo. Por lo tanto, es una autorrelación que constituye el espíritu, pero ahora esta autorrelación no solo se constituye a través de la producción de algo que es formalmente como el espíritu, sino que también tiene un contenido que es apropiado al espíritu como objeto. En resumen: debe ser un contenido absoluto o el absoluto como contenido, es decir, precisamente el tipo de autoconstitución/relación que Hegel está describiendo.[12] Los objetos de arte crean cosas (dentro de sí mismos), así es como se constituyen como objetos de arte, y saben que lo hacen. Ahora podemos hacer una mayor diferenciación del redoblamiento. Y el espíritu en el espíritu absoluto se relaciona así consigo mismo a través de producir y relacionarse con una cosa que se relaciona consigo misma, sabe que lo hace, y que por lo tanto es formalmente y en contenido como el espíritu.

El espíritu, entonces, aparece.[13] Se aparece a sí mismo en oposición a sí mismo, como si estuviera en un espejo, y no solo puede relacionarse consigo mismo, sino que puede verse a sí mismo. El espíritu hace así objetiva no solo una clase de objeto extraño, sino la relación que el espíritu tiene consigo mismo. Y precisamente esto es el espíritu absoluto. «El espíritu alcanza una visión de lo que el espíritu es en sí mismo», como dijo Hegel. Suena extraño. Simplemente, porque es muy difícil ver el espíritu. Pero con él frente a sí mismo en forma de objeto se mira a sí mismo fuera de sí. Pero, por lo tanto, también mira la forma en que se mira a sí mismo. Hegel (1805-1806, p. 226) desprende de estas reflexiones: «Por lo tanto, el espíritu es *inmediatamente* arte».[14] Así, el arte es la inmediatez de la creación de otro mundo por parte del espíritu en y a través de la forma de un tipo peculiar de objeto. ¿Por qué esta creación es inmediatamente arte en primer lugar? ¿Por qué el arte es la relación inmediata de autoconocimiento del espíritu; la inmediatez no se ha destacado mucho en nuestros comentarios hasta ahora? Porque al relacionarse con un objeto que se relaciona con él (consigo mismo), se trata de un tipo especial de objeto que inmediatamente —porque es un producto del espíritu en forma de espíritu— es arte. Y también porque el arte es el tipo de espíritu con el que el espíritu se relaciona en forma de intuición, de *Anschauung*. Y el arte es lo que vemos cuando vemos el espíritu en forma de objeto; verse a sí mismo como un objeto espíritu es inmediatamente arte. O, en el arte vemos inmediatamente el espíritu.

4. *Schwank(en)*[15]

El espíritu no solo se ve a sí mismo como un objeto. Porque ve al objeto haciendo lo que acaba de hacer cuando generó el objeto, porque el objeto tiene la forma de espíritu y tiene un contenido apropiado para él. Por lo tanto, el espíritu que se produce a sí mismo como un objeto no es ningún tipo de arte, sino que debe ser «arte absoluto», y el arte en el que toda forma y contenido que no es espiritual es absuelto. El espíritu como objeto es un objeto «cuyo contenido es igual a la forma» (Hegel, 1805-1806, p. 226). Podemos reformular esto en los términos que el mismo Hegel utiliza cuando habla del arte como parte del espíritu absoluto, del arte absoluto, en particular en términos de *Anschauung*, intuición, en la medida en que encontramos aquí también una exposición *(Schau)*, un llevar a exposición *(zur Schau stellen)* del espíritu mismo. El espíritu *angeschaut*,[16] intuido, por el espíritu es inmediatamente arte. Esto significa, no obstante, que en el arte el espíritu se ve a sí mismo como si estuviera fuera de sí mismo; como si fuera un objeto que se exhibe para ser visto por sí mismo. Pero el espíritu, al verse a sí mismo como un objeto, un objeto en la forma y con el contenido del espíritu, no solo ve un objeto, sino que ve un objeto que también es lo que hace el espíritu: relacionarse consigo mismo por medio de la *Anschauung*, la intuición. El espíritu no solo se ve a sí mismo, se ve a sí mismo viéndose a sí mismo. Viéndose a sí mismo viéndose a sí mismo, el espíritu se deja ver, se está viendo mirándose a sí mismo (en forma de objeto). El arte es el espíritu que se ve a sí mismo viéndose a sí mismo. Pero, por lo tanto, el espíritu como arte no es ni un simple sujeto que mira un objeto ni un objeto que mira hacia atrás, ni una simple forma ni un simple movimiento entre formas. Hegel resume esto con una declaración extraordinaria: «El arte oscila *(schwankt)* entre la forma *(Gestalt)* y el puro ser de la forma», y esto para Hegel significa que vacila «entre el arte plástico y el musical» (1805-1806, p. 226).

El espíritu como arte oscila. El arte oscila. Es una ruptura interna y vacilante. No hay arte sin balanceo. El arte no es sin *Schwanken*. Uno debería recordar inmediatamente que la etimología del término alemán *schwanken* se refiere a *schwingen* como vibrar, balancearse y oscilar. El verbo se deriva del adjetivo *schwank*, que significa oscilante, inestable, móvil, movible e incluso maleable, flexible, plegable e incluso necesitado. *Schwanken* también significa caminar borracho y, por lo tanto, obviamente nos presenta una versión del *Taumel*, del «delirio báquico» al que se referirá Hegel (1807, p. 32) de manera prominente unos años más tarde como la característica crucial de la propia presentación y movimiento de la verdad en la filosofía (es decir, la ciencia).[17] Hegel utiliza, además, esta misma imagen con un tono ligeramente diferente unas pocas líneas después de que menciona la oscilación del arte. Afirma que el arte es «el Baco de la India» (Hegel, 1805-1806, p. 227), esto es, esencialmente un remolino, una caída, un frenesí. Él oscila; se balancea. El movimiento de oscilación al que Hegel se refiere como *Schwanken* es también lo que etimológicamente está en la base del *Schwank:* una forma de teatro del siglo XIX bastante burda y ofensiva que se remonta a una idea divertida o una ocurrencia cómica, en incidente divertido que haya sucedido; y también significaba «bofetada» o «golpe», incluso «un golpe del destino» y, aún más originariamente, designaba un «malvado o astuto truco de espada, corte de esgrima», una of-fensa.[18] Si el arte oscila y se balancea para el Hegel de los últimos años de Jena, parece ser constitutivamente no solo un *Schwanken*, sino un *Schwank*. Es divertido, tal vez incluso cómico, pero un poco burdo y tosco, demasiado torpe y ofensivo. El concepto mismo de arte para Hegel mueve, no solo a nosotros, sino que se mueve internamente.[19]

El arte no es, por lo tanto, un motor inmóvil, sino uno oscilante. Se balancea, oscila, vacila. El arte es el balanceo, la oscilación, la vacilación del espíritu. Es el espíritu como balanceo, como oscilación, balanceándose entre sí y su relación consigo mismo. Es un *Schwanken*, pero en

espíritu absoluto es un *Schwank*. El arte es un *Schwank(en)* entre *Schwank* y *Schwank*. El arte es un *Schwank(en)*. Para el Hegel de Jena el espíritu como *Schwank(en)* es inmediatamente arte. Porque si todo oscila y se balancea, forma y contenido, debe ser arte. *Kunst schwankt*, se *schwankt* de un *Schwank* a otro.

Y el arte esencialmente, es decir, formalmente, oscila entre dos polos, a saber, entre la forma o la *Gestalt* —este es el lado de la plástica— y el yo puro de esta misma forma —este es el lado de la música—. Mientras que el primero, la plástica, «es la presentación quiescente de lo divino» (Hegel, 1805-1806, p. 227), esta última, la música «es el oído puro, donde el elemento formativo *(Gestaltung)* no trae nada a la existencia sino el sonido transitorio *(nur das verschwindende Tönen zum Dasein bringt)*... es el movimiento sin forma *(gestaltlose)*, la danza de este movimiento en sí mismo es la presentación invisible *(anschauungslose)* perteneciente al tiempo» (p. 226).

El arte se balancea entre la plástica y la música, entre la forma y la ausencia de forma, entre la figura y la ausencia de figura,[20] entre la puesta en forma de algo y la formación de nada. Vacila entre la aparición o *Anschauung* y la aparición de la desaparición o *Anschauungslosigkeit*, entre verse a sí mismo (en la inmediatez de una *Anschauung*) y ver que solo hay nada que ver —ya que lo único que hay que ver es, literalmente, ser visto—. En términos más simples, el arte oscila entre el espacio y el tiempo. El arte vacila entre el arte plástico y la música y Hegel en Jena sitúa la pintura y la poesía entre esos dos extremos. Si el arte se balancea entre la forma y la ausencia de forma, etc., ¿puede uno comprender esta oscilación en términos de una *Gestalt* o está más bien del lado de lo informe, lo «no sensorial» (p. 226), y en última instancia un movimiento casi musical? Hegel responde que la forma del arte es su vacilación sin forma entre la forma y la ausencia de forma. Por eso para él se mueve entre lo que él llama un poco confusamente «la poesía de todas las cosas» (p. 227) —confusamente porque esta poesía no puede ser la poesía de la poesía, ya que la poesía aparece en medio de este movimiento y no en uno de sus polos— y la «música de las cosas» *(ibid.)*. Es la forma de la oscilación informe entre todas las cosas que hablan poéticamente y todas las cosas que cantan.

Para reformular esto: el espíritu se ve a sí mismo (esto es, la forma) viéndose a sí mismo (que es la ausencia de forma, ya que el espíritu no ve nada en sí mismo sino solo que se le mira) y por lo tanto esta misma forma de espíritu (el arte) es un vaivén del espíritu. Porque es una forma de espíritu que busca apoderarse de sí mismo de forma inmediata y absoluta. Sin embargo, en cualquier forma que lo intente, fracasa constantemente, por lo que el espíritu oscila entre la forma y la ausencia de forma, un intento de control sobre sí mismo y su fracaso. El vaivén que es el arte no es en sí mismo ni musical ni poético. Es lo que mueve al arte, es decir, el intento de los espíritus de verse a sí mismos, pero —y esto es crucial— este movimiento nunca puede ser articulado por Hegel en Jena dentro de ninguna forma (u obra) de arte, ya que, este es el punto, no puede ser articulado por el espíritu en forma de arte en absoluto, por lo que el arte se balancea. El arte es un vaivén que el arte no puede presentar. Es una forma de espíritu en la que el espíritu es absolutamente libre pero no sabe realmente lo que es. Es como si fuera un *Schwank* que no puede nunca ser contado. Es como una música que hace que el espíritu se mueva, pero que nunca puede ser grabada, y uno podría ver aquí un sorprendente pasaje del *Fedón* de Platón donde Sócrates se refiere a un sueño recurrente que le dice «haz y cultiva la música».[21] Uno podría leer el *Schwanken* del arte también en línea con los comentarios posteriores de Hegel de la *Estética*, donde afirma que «por ejemplo, ante ritmos llamativos y fáciles de seguir, tenemos enseguida ganas de marcar el compás *(den Takt mitzuschlagen)*, unirnos a cantar la melodía, y,

ante música de danza, esto se nos va a los pies *(bei Tanzmusik kommt es einem gar in die Beine)*...» (Hegel, 1835-1838, p. 657 [trad. modificada]).[22] En Jena, el arte es lo que se mete en los pies del espíritu, por así decirlo. El espíritu desea marcar el tiempo con él, y lo hace, pero no sabe lo que hace; como si se volviera de la cabeza a los pies sin darse cuenta y empezase a moverse sin saberlo que hace.

5. En-espíritu del espíritu[23]

El espíritu en forma de arte solo ve que es, pero como es lo que hace, no puede ver realmente lo que es. En el arte solo ve que se mira a sí mismo pero no puede capturar su propia mirada. El arte no es, por lo tanto, más que los repetidos intentos de mirar su propia mirada mientras se mira a sí mismo. Pero el espíritu, sin embargo, ve algo. En forma de arte, para Hegel en Jena, el espíritu ve que el arte no es suficiente. Pero al mismo tiempo no puede articular esta visión. Esto es una consecuencia de que la oscilación del arte nunca pueda aparecer en ninguna forma u obra de arte. Es como si el arte fuera la absoluta certeza del espíritu con todos sus dilemas.

El arte es el espíritu que no ve con claridad, que no se ve a sí mismo con claridad, que no ve con claridad lo que ve, porque no puede ver su propia visión. Solo se ve a sí mismo, y por lo tanto sabe que está siendo visto pero no ve el ver en sí mismo, al menos no lo ve claramente. Puede ver y al mismo tiempo no ve su propio ver. El arte como «el Baco de la India» no es «el claro espíritu que se conoce a sí mismo, sino el espíritu inspirado *(der begeisterte Geist)*, que se envuelve en la sensación y la imagen, donde se esconde lo temible *(das Furchtbare)*» (Hegel, 1805-1806, p. 226). Más adelante, en sus conferencias sobre estética, Hegel destacará el significado de la inspiración *(Begeisterung)* para el arte, más precisamente, para el artista: ya que estar inspirado significa «nada más que estar lleno del objeto *(voll von der Sache)* y ser impulsado *(im Triebe sein)* a expresarlo *(sie auszudrücken)*» (Hegel, 1826, pp. 176-177). El artista tiene que entregarse, entregarse al movimiento del objeto de tal manera que toda su idiosincrasia y su individualidad se sustraigan del proceso de producción de las obras de arte. El objeto que intenta capturar es lo que pasa a través de él y lo llena por completo, este objeto es el movimiento oscilante del espíritu. El sujeto es, por lo tanto, *be-geist-ert*. El artista solo importa en la medida en que se sustrae y se entrega al movimiento de lo que se expresa, se entrega al arte, es decir, al movimiento oscilante del espíritu. El artista solo importa en la medida en que no es relevante, realmente, para el concepto de arte. Pero lo mismo parece suceder con el arte y, extrañamente, con el espíritu mismo: es esencialmente engendrado por el movimiento que lo impulsa. En la base del espíritu absoluto hay una *Begeisterung*, *Begeistigung*, una inspiración o más precisamente, una in-spir-ación.

Hegel, en Jena, extrajo varias conclusiones de esto, las cuales son determinantes para su concepción global de una filosofía del arte: permiten así ver, aunque quizá no con total claridad, por qué no hay filosofía del arte. El arte como tal busca apoderarse del objeto —es decir, del espíritu— tanto como el espíritu en el arte busca apoderarse de sí mismo en el arte. Y como el espíritu es esencialmente lo que conoce de sí mismo (Hegel, 1830, p. 61) y en el nivel del espíritu absoluto solo se trata de una relación de puro autoconocimiento, la forma y el contenido del espíritu, es decir, lo que el espíritu es, está autodeterminado por la relación del espíritu consigo mismo, por la autopercepción del espíritu. Sin embargo, aquí se produce el dilema de la autopercepción del espíritu. No consigue controlar (conceptualmente) su propia mirada y, por lo

tanto, no ve claramente lo que es. Pero si el espíritu es solo lo que conoce de sí mismo y si intenta verse mirándose a sí mismo, al estar absolutamente solo consigo mismo, el espíritu no ve lo que es y, por tanto, al principio del espíritu absoluto no es realmente espíritu absoluto. Así, Hegel (1830, p. 286) llama más tarde al arte el espíritu infinito finito. Esta es, por lo tanto, una respuesta a por qué el arte se balancea: siempre termina perdiendo aquello a lo que la forma da forma, en todas las formas y en la *Gestalt* particular. Cada *Schwank* determinado —por eso resulta tan burdo— es reemplazado por otro *Schwank* y el arte es así un *Schwanken* de *Schwank* a *Schwank*. Mientras, el espíritu aquí es, por lo tanto, el infinito constantemente finito, un mal infinito, un mal absoluto, por así decirlo, la forma de una oscilación que se origina en el encuentro perpetuamente perdido consigo mismo. El espíritu no está siempre donde se supone que está y no se supone que está donde está. De eso se tratan, conceptual y fundamentalmente, las limitaciones del arte: el espíritu en la forma de arte solo ve que no es así. Y por lo tanto siempre deshace lo que acaba de hacer. El arte no es, por lo tanto, un hacer, una obra del espíritu, sino al mismo tiempo, necesariamente, su propio deshacer, su propio des-obrar.

Así, la verdadera limitación del espíritu en forma de arte para Hegel es entonces que no logra captar y presentar su propio fracaso a sí mismo. No logra ver lo que no ve. En resumen, no ve que está fallando. El espíritu en forma de arte está fallando, pero no ve que está fallando. Este es el fracaso final, no ver que el espíritu como arte es un fracaso. Por eso sigue y sigue, sin parar, y pasa a través de todas las diferentes formas y figuras. Esta continuación y continuo desentrañamiento es, por lo tanto, una especie de tapadera de su propio fracaso. Es como si fuera una revisión secundaria de lo que Hegel (1805-1806, p. 226) llama lo temible, el *Furchtbare*, lo espantoso, lo horrible. *Kunst ist furchtbar*. Es la verdad del arte, en particular, que el arte no comprende lo que estructuralmente no ve, aunque ya está ahí. El arte no es un concepto deficiente, sino un espíritu que carece de un concepto de su propia deficiencia. Sin embargo, lo temible es lo que impulsa el movimiento oscilante que es el espíritu como arte y es así, si uno considera las artes conceptualmente, nada más que un secreto abierto. El arte dice constantemente lo que no puede decir, precisamente al no decirlo. Sin embargo, una sola voz levanta el clamor del arte: «¡Fracaso!». Hegel en Jena lo resume en una frase: «este elemento no es por lo tanto adecuado para el espíritu» *(ibid.)*.

6. Des-encuentro[24]

El arte se mueve, impulsado a capturar un objeto peculiar —su propio fracaso— que en cualquier intento de capturarlo se le escapa y lleva al arte a intentarlo de nuevo precisamente por el intento de capturarlo. La rítmica de este mismo movimiento, cuando una de sus formas es superada y su desaparición abre la perspectiva del movimiento sin forma del que entonces surgirá otra forma, es el ritmo de lo absoluto: el arte es esa constante decepción, ese desencuentro, no con lo que la filosofía tiene que decir sobre él, sino sobre sí mismo. Es la cita constantemente perdida del espíritu consigo mismo. Como una cita con un médico que puede tener buenas o malas noticias, pero las realmente malas noticias son que nunca llegamos a él. Esto significa que el arte es decepcionante, decepción, *Ent-Täuschung*. Y hay dos maneras de leer este término[25] y estas pueden ser dos maneras en las que uno puede conceptuar el resultado del tratamiento del arte de Hegel en Jena. Por un lado, el arte parece conceptualmente defectuoso porque en todas sus formas e incluso en la forma de superar todas las formas, nunca alcanza adecuadamente lo que se

impulsa a sí mismo. Nunca demuestra ser apto para capturar lo temible, aunque es lo único de lo que se habla, ya que es lo que aparece, como lo hace el objeto de la ansiedad, de paso, en el paso de una forma, una *Gestalt* del arte a otra. Para Hegel (1805-1806, p. 226) esto significa —y esta es su primera conclusión—: «el arte está en esta contradicción consigo mismo», y esta contradicción reside en el hecho de que el arte es la forma del espíritu que trata constantemente de captar el espíritu en una forma que no es adecuada al espíritu. En resumen: en la forma del arte el espíritu asume que hay una forma que podría ser adecuada al espíritu y esta es su contradicción.[26] Está en contradicción consigo mismo porque «si es independiente debe extenderse a la alegoría, y entonces se ha desvanecido como individualidad; y con el significado [figurativo] degradado a individualidad, [el significado] no se expresa» *(ibid.)*. Así que cualquiera de los dos puede alcanzar lo que busca y decir lo que tiene que decir, pero entonces el arte desaparecería. Pero para que el arte siga siendo arte tiene que decir lo que tiene que decir de una manera que no es decir lo que tiene que decir, esto es, se ve impulsado a alegorizarse a sí mismo. Esto significa: el arte es de hecho histérico para Hegel en Jena. Y la única verdad que el filósofo puede filtrar de las manifestaciones del arte es que el arte es histérico. No hay ninguna verdad del arte aparte de eso. Así que la verdad del arte es que la verdad del arte se encuentra en otro discurso, en otra forma de espíritu. La estructura del arte como tal demuestra que es superado, porque no es nada interno, estructuralmente, sino su propia autosuperación desde el principio. El fin del arte no es más que el arte mismo. El arte es su propia autosuperación, ya que esta es la estructura del arte, su influencia.

Pero, y esta es la segunda conclusión, esto se torna inmediatamente más retorcido si se tiene en cuenta que el medio de arte apropiado para el Hegel de Jena es de hecho y por lo tanto la ilusión y el engaño, en alemán: *Täuschung*. El arte es la autoilusión del espíritu para poder verse a sí mismo, la ilusión del espíritu de que podría haber una *Anschauung* del espíritu, que es otra forma de asumir que el espíritu podría decir lo que quiere decir. El espíritu en forma de arte es engañoso, un autoengaño del espíritu que, por lo tanto, no puede parecer que crea el impulso de superarlo. Sin embargo, y aquí es donde las cosas se vuelven más intrincadas, es evidente que el arte está, por un lado, solo inicialmente en las formas del espíritu absoluto, pero, por otro lado, no hay espíritu absoluto sin arte, es decir, sin la autoconstitución autoengañosa del propio espíritu. No hay superación del engaño, del *Täuschung* que no sea una negación del engaño y la ilusión, es decir, un *Ent-täuschung*. El comienzo de la autoconstitución del espíritu solo puede hacerse en y con el engaño, con una ilusión que permite incluso concebir cualquier verdad del espíritu. Y Hegel (1805-1806, p. 226) afirma: «La belleza es mucho más el velo que cubre la verdad que su presentación *(Darstellung)*». El arte es más bien un velo que una revelación. Es en esto la ilusión de que hay algo que revelar. Pero parece que, al principio, sin la ilusión de que hay algo que revelar, no hay nada que revelar. Uno no puede simplemente empezar a revelar como si no hubiera nada que revelar. Toda verdad comienza en la falsedad, de manera equivocada, con una ilusión que genera la posibilidad misma de una verdad (de la ilusión). Por eso uno debe leer el pasaje citado junto con el famoso pasaje de la *Fenomenología* donde Hegel (1807, p. 104) afirma: «Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto». Sin el telón o el velo, no hay lugar a donde ir. No se puede encontrar la verdad. La ilusión y el engaño no es nada que se pueda evitar, sino algo que es constitutivo del propio espíritu. Solo si hay un velo ilusorio que así debe ser constituido de antemano, uno puede ir detrás de él y ver allí que no hay nada que ver. Pero solo así se empieza a ver algo. La verdad

surge del engaño. Este es el punto, la verdad del arte. Y esto significa que el arte ayuda a exorcizar no solo la ilusión artística, sino una ilusión que es constitutiva de la filosofía misma, en particular la ilusión de que puede haber una estética filosófica.

¿Qué significa esto? Se podría dar la siguiente respuesta, que puede sonar diferente de la posición de Badiou pero que, en última instancia, está en línea con lo que él tenía en mente: no puede haber una estética y uno necesita una estética para determinar la propia relación o no relación entre la filosofía y el arte. Sin embargo, y esto se puede aprender de la explicación de Hegel en Jena, no es necesario que se derive del agotamiento de los modelos anteriores de comprensión de la relación entre la filosofía y el arte, sino que se puede concebir en un nivel más estructural. Y el argumento es el siguiente: en primer lugar, hay que atravesar la fantasía de la posibilidad de una estética filosófica. De esta manera uno se enfrenta a su inherente imposibilidad y así establece una forma diferente de pensar acerca de la relación entre la filosofía y el arte. Solo atravesando la ilusión filosófica de que existe o podría existir una estética, una ilusión de la que no se puede ser presa, se puede llegar a la verdad de esta misma ilusión. Hegel en Jena atraviesa la ilusión constitutiva del espíritu absoluto, es decir, una ilusión que también es constitutiva de la filosofía y esta ilusión es la suposición inevitable de que la filosofía podría tratar soberanamente con el arte. Pero esta ilusión debe ser atravesada para alcanzar su verdad, y esta verdad equivale a su desmantelamiento. La estética filosófica es un nombre para una ilusión inevitable de espíritu absoluto, pero hay que atravesarla y puntuarla.

Para extraer una última consecuencia de esto para la constitución del espíritu absoluto en Hegel: el espíritu absoluto tiene tres elementos, a saber, el arte, la religión y la filosofía. La inexistente filosofía del arte de Hegel señala el hecho de que esta estructura en sí misma tiene que ser concebida en términos de lo que él en el prefacio de la *Fenomenología* aborda en términos de la frase especulativa. Leyendo tal frase uno no puede sino al principio leerla mal. Uno supone tener la estructura de una oración ordinaria «S es P». Pero en la práctica de su lectura, nuestras suposiciones (que S es una base estable en la que se pueden recoger predicados, o que la forma de la propia frase permanece estable de tal manera que aprendemos más sobre S al pasar de una P a siempre nuevas P) se rompen. Hegel supone que si leemos tal frase perdemos lo que consideramos como la sustancia del sujeto de la frase, entonces tratamos de apoyarnos en el predicado, pero allí encontramos de nuevo el sujeto —que se repite allí en una forma sin sustancia— y así somos arrojados de nuevo a donde empezamos, solo que las cosas cambiaron y en el lugar del sujeto anterior surge un abismo sin sustancia que al mismo tiempo es el sujeto pero que tampoco sabemos dónde colocar.

> En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en si la diferencia del sujeto y el predicado, aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación. Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es análogo al que media en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo es la resultante del equilibrio y la conjunción de ambos. (Hegel, 1807, p. 41)

Se puede decir que este es el ritmo de lo absoluto. Y para Hegel este ritmo es el verdadero objeto del pensamiento.

Si se aplica este argumento al espíritu absoluto, pasamos de un relato sustancial del arte (estética) a través de la cópula (religión) a la filosofía, solo para ver que tampoco es lo que suponíamos que era. Perdemos la sustancia del arte, no la encontramos de nuevo en la filosofía, pero algo del arte se repite en ella y así somos arrojados de nuevo al arte y con ello surge

precisamente lo que ambos, filosofía y arte, tratan de pensar, es decir, el objeto que solo puede ser concebido de pasada, al —en principio— atravesar la fantasía de la estética filosófica. Para concluir: los filósofos hasta ahora solo han interpretado el arte, la aportación de Hegel es decepcionar. La filosofía, y por eso no puede prescindir de la ilusión de una filosofía del arte, solo puede ofrecer decepción, *Ent-täuschung*. Sin embargo, sorprendentemente, es muy difícil de alcanzar, trabajando a través de la suposición de que puede haber una estética. La filosofía en su relación con el arte en Hegel es inestética en la medida en que es *ent-täuschend*.[27] Señala el siempre ya alcanzado fin de toda la filosofía del arte. *Enttäuschung*, *reine Enttäuschung – nicht ohne vergangene Täuschung*.[28]

Referencias bibliográficas

Badiou, A. (1998), *Pequeño tratado de inestética*, trad. G. Molina, L. Vogelfang, J. L. Caputo y M. G. Burello, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Comay, R., y F. Ruda (2018), *The Dash*. *The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge (MA), MIT Press.

Danto, A. (1995), *Después del fin del arte*, trad. de E. Neerman Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2010.

Dolar, M. (2017), «The Comic Mimesis», en *Critical Inquiry* 43 (invierno), pp. 582 ss.

Gethmann-Siefert, Annemarie (2004), «Einleitung», en G. W. F. Hegel, *Philosophie der Kunst: Vorlesung von 1826*, Berlín, Suhrkamp.

Hamacher, W. (1998), «(The End of Art with the Mask)», en Stuart Barnett (ed.), *Hegel after Derrida*, Londres, Routledge, pp. 105-130.

Hegel, G. W. F. (1805-1806), *Filosofía real*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid-México, FCE, 2004.

— (1807), *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1999.

— (1812), *Ciencia de la lógica*, I: *La lógica objetiva*, 1: *El Ser (1812)* / 2: *La doctrina de la esencia (1813)*, trad. de F. Duque, Madrid, Abada, 2011.

— (1826), *Filosofía del arte o estética (Lecciones de 1826)*, trad. de D. Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2006.

— (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.

— (1832), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, trad. de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1984.

— (1835-1838), *Lecciones sobre la estética*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, Península, 1989.

— (1984), *The Letters*, trad. de Clark Butler y Christiane Seiler, Bloomington, Indiana University Press.

Heinrich, M. (2018), *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft*. *Biographie und Werkentwicklung*, vol. 1: 1818-1842, Stuttgart, Schmetterling.

Kittler, F. (1998), «Bei Tanzmusik kommt es einem in die Beine», en: https://monoskop.org/images/e/ed/Kittler_Friedrich_1998_Bei_Tanzmusik_kommt_es_einem_in_die_Beine.pdf.

Lacan, J. (1936), «Más allá del principio de experiencia», en *Escritos I*, trad. de T. Segovia, Madrid-México, Siglo XXI, 2006.

Lacoue-Labarthe, Ph., y J.-L. Nancy (1978), *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura en el romanticismo alemán*, trad. de C. González y L. Carugati, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, trad. de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1988.

Žižek, S. (1988), *El más sublime de los histéricos*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2013.

Notas

* Título original: «The Rythm of the Absolute». Traducción de Marina Hervás Muñoz.

1 Hay, de hecho, solo dos. Cf. Comay y Ruda (2018).

2 Obviamente esto no solo se aplica a la estética, sino también a otras partes de lo que Hegel llama espíritu absoluto. Me ocuparé de esta cuestión en mi futuro trabajo de colaboración con Rebecca Comay.

3 Este es un punto que también ha sido desarrollado por Eva Ruda en su «The End of Art in the Novel» (manuscrito inédito).

4 Arthur Danto, por ejemplo, argumentaba que este momento histórico había llegado finalmente cuando el arte se volvió tan conceptual que declaró irrelevante su propia manifestación sensual, de modo que ya no es necesario ver u oír una obra de arte conceptual. Cf. Danto, 1995.

5 Aunque su argumento es mucho más sutil, se puede encontrar una versión de él en Hamacher, 1998.

6 Así es como, básicamente, esta interpretación se refiere a la *Fenomenología del espíritu*. Para ello, cf. de nuevo Hamacher, 1998.

7 Dejo de lado el programa del sistema más antiguo del idealismo alemán porque, si este fue escrito por Hegel, es un Hegel que todavía carece del marco sistemático de la filosofía y su relación con el arte que tomo como punto de partida, ya que asumo que este es el marco que es capaz de lidiar con las dificultades que la filosofía del arte tiene que enfrentar.

8 Es un ejercicio tentador demostrar que cada uno de los tratamientos del arte de Hegel puede ser descrito recurriendo a uno de los cuatro discursos que distingue Lacan. La *Enciclopedia* podría ocupar el lugar del discurso universitario, la conferencia de Jena, el del amo, la *Fenomenología*, el discurso del analista y, en medio, están las clases estructuralmente histéricas sobre las bellas artes. Hegel realizaba una y otra vez un cuarto de vuelta. Sin embargo, esta cartografía resulta demasiado prolija como para desarrollarla, como mi análisis posterior lo demostrará.

9 Mladen Dolar (2017) ha señalado, con razón y de manera convincente, que precisamente tal diferencia puede ser a la vez cómica y bastante inquietante..

10 «Se posiciona frente al espíritu, que se opone al espíritu». En alemán en el original. *(N. de la T.)*

11 Es bastante crucial en este punto que, de alguna manera, es el contenido mismo de la forma que es el espíritu como un objeto lo que aquí aparece. Esto significa que no es este o aquel contenido, sino el contenido como tal. Algo bastante difícil, obviamente, de imaginar. Esto se hace un poco más fácil si se recuerda que una formulación posterior de Hegel para un aspecto similar es que el arte «consume y digiere todo el contenido particular» y, como podríamos afirmar, se nos presenta por lo tanto con el contenido como tal. Cf. Hegel, 1826, p. 79.

12 Se puede decir de otra manera y afirmar que la forma del objeto que produce el espíritu a su imagen debe ser la de una autorrelación, pero el contenido debe entonces ser que no solo el espíritu se relacione consigo mismo como objeto, sino que el objeto se relacione también consigo mismo y, por tanto, con el espíritu. Así pues, tenemos un objeto que es el espíritu afín (autorrelación) y el contenido de esta autorrelación es la forma en que el espíritu se relaciona consigo mismo, o sea: tenemos el espíritu relacionado consigo mismo como objeto y el objeto que es el espíritu relacionado con el espíritu (como sujeto). El espíritu es su propio *Gegenstand*, su propio *Gegenstehen*, la autooposición. El espíritu es la resistencia (a sí mismo).

13 Como dice Hegel en las lecciones sobre religión: «El espíritu que no aparece *no es*» (Hegel, 1832, p. 35).

14 Se ha modificado la traducción de «So ist er *unmittelbar* die Kunst». *(N. de la T.)*

15 Hemos optado por traducir este término, por su uso contextual, como «oscilar», aunque puede referirse a «tambalear», «balancear» o «temblar». Lo desarrollará más adelante el autor. En alemán en el original. *(N. de la T.)*

16 En alemán en el original. *(N. de la T.)*

17 Lo que parece significar que el delirio pasa, si un delirio puede pasar, de la primera de las formas del espíritu absoluto a la última. Obviamente, esto no es un hecho desdeñable.

18 El juego de palabras no se entiende en castellano. El autor habla del corte de esgrima, *fencing-cut* y relaciona tal *fence* con *of-fence*. «Ofensa» proviene del latín y significa más o menos lo que quiere reflejar el autor: *ob-* implica «enfrentarse» y *fendere* significa «herir o golpear». *(N. de la T.)*

19 Más tarde Hegel insistirá repetidamente en que la constitución interna de la acción que presenta una obra de arte se basa en lo que él llama *das Bewegende*, el *pathos*, lo que mueve entre otras cosas el carácter pero en última instancia el espíritu mismo. Aunque esto está claramente presente en los tres volúmenes de la estética, es más evidente en Hegel, 1826.

20 El autor utiliza los términos *form* y *shape*. *(N. de la T.)*

21 Es un pasaje donde, como es sabido, Sócrates se dirige a la filosofía como la forma más noble de la música, un pasaje que raramente se tiene en cuenta en las reconstrucciones habituales del tratamiento de Platón de las artes. Sócrates afirma: «A lo largo de mi vida he tenido a menudo insinuaciones en sueños "de que debería hacer música". El mismo sueño me llegaba a veces de una forma y a veces de otra, pero siempre diciendo las mismas o casi las mismas palabras: hacer y cultivar música, decía el sueño. Y hasta ahora había imaginado que esto era solo para exhortarme y animarme en el estudio de la filosofía, que siempre ha sido el objetivo de mi vida, y es la más noble y mejor de las músicas». Es la compulsión de hacer y cultivar una música que nunca será grabada lo que impulsa a Sócrates a hacer filosofía (estoy dejando de lado muchos detalles aquí). Platón, *Fedón*, 60e-61a (1988, p. 33).

22 Además, anteriormente señala que el pulso de la música ejerce un poder mágico en el oyento. Sobre esto, cf. también Kittler, 1998.

23 Se ha tratado de mantener el juego de palabras de «in-spirit of spirit», que podríamos traducir como «in-spiración del espíritu». *(N. de la T.)*

24 El término que utiliza Ruda es *dis-appointment* que, *sensu stricto*, se traduciría por «decepción». Sin embargo, la inclusión del guion entre *dis* y *appointment* parece que quiere remarcar el sentido etimológico de la palabra, que significa «pérdida de un lugar». Eso se distancia del significado de «decepción», que etimológicamente refiere al «engaño». Por eso, he optado por «des-encuentro», pues parece que conservaría el sentido de *appointment* mediante la palabra «encuentro» y el de «pérdida de lugar». *(N. de la T.)*

25 Debo esta aproximación a Eva Ruda.

26 Por eso Hegel llama a la Lógica una ciencia de la forma absoluta, ya que solo la forma absoluta, es decir, la formalización, una formación de la(s) forma(s), una práctica de formalización podría ser alguna vez adecuada al espíritu.

27 «Decepcionante». En alemán en el original. *(N. de la T.)*

28 «Desengaño, desengaño, no sino [como] engaño previo». En alemán en el original. Es una frase compleja de traducir

porque parte de un juego de palabras. *Ent-täuschung* significa, si desgranamos el prefijo *ent-* de *Täuschung*, «desvelar un engaño». La partícula *ent-* sirve para remarcar la acción de «quitar» o «retirar», como si de un velo se tratase. Por eso, por ejemplo, «descubrir» en alemán se dice *ent-decken*, que literalmente traduciríamos por «des-tapar». Normalmente, para hablar de desengaño se usa *enttäuschen*, pero, sobre todo, *ernüchtern*. Sin embargo, «decepción» sí que se traduce como *enttäuschen* en prácticamente todos los casos. En cualquier caso, la frase incide en que la propia palabra «decepción», en alemán, ya contiene el núcleo de «engaño», por eso hemos querido mantener ese juego de palabras del «des-engaño». Si nos decepcionamos es porque somos capaces de desmontar el engaño previo. En la palabra española «decepción», del latín *deceptio*, que, a su vez, se construye sobre *capere* (coger, capturar), el énfasis se pone en «caer en una trampa» y no tanto, como veíamos, en «mostrar» la trampa (o engaño previo). *(N. de la T.)*

5
Muerte y transfiguración de la metafísica en la Lógica de Hegel

Edgardo Albizu

1. «Espíritu»: signo del ser-metafísica[1]

Quien fuera llamado «el Aristóteles teutónico», G. W. F. Hegel, consiguió desplegar el *télos* conceptual de la filosofía: su consumarse como pensamiento que se piensa a sí mismo, se interpreta y se sabe en cuanto núcleo creador del tiempo-idea, del concepto que está siendo y de su verdad autogenerada.

Dicho marco primordial y máximo del pensar ha de ser invocado aquí y ahora, pues se trata de concebir el juego de implicación, negación e identificación mutua de los dos tiempos limítrofes del concepto: 1) el presente primario, o *Kairós* de la gesta historiable de la filosofía, y 2) el presente secundario, o *Aióon* omnitemporador de la filosofía brotada de la finitud (que la niega) y proyectada como idea centrante de la *omnitudo realitatis*.

Elocuentes indicios de tal *nóesis* hegeliana (recuérdese la fórmula aristotélica: νόησις νοήσεως νόησις [*Metaf*. Λ, IX, 1074 b35]) son tanto la idea enciclopédico-didáctica, propedéutica a la lógica, de las posiciones del espíritu ante la objetividad (Enz., GW 20, §§ 26-78), cuanto la teoría, sistemática por excelencia, de los silogismos[2] de la filosofía, desarrollo metasemántico de las máximas posibilidades de temporación de la idea (GW 20, §§ 574-577).

En el primer caso se trata de la serie constituida por 1) la *vormalige Metaphysik* (metafísica de otrora), 2) el empirismo moderno y la filosofía trascendental de Kant, y 3) el «saber inmediato» post-kantiano, posiciones a las que ahora, en nuestro primario presente filosófico, cabe agregar el saber especulativo, consumador del desarrollo lógico-temporal del concepto. El proceso así resumido condensa la experiencia de la conciencia, presente en el que lo empírico y lo trascendental se yerguen en cuanto protagonistas del momento fenomenológico sacrificial que precede a la madurez (cf. PhdG, GW 9, 433, ll. 3-5). Por tal razón, el *pléroma* de la idea absoluta solo podrá exponerse según la circularidad semántica del sistema: la perfección final, la entelequia absoluta, se niega en cuanto tal en tanto retorna en la función arquetípico-conceptual del comienzo (fecundidad especulativo-estructural oculta en el *dialelo* escéptico que comenzara a mostrarse en la «definición» fenomenológico-especulativa del tiempo: concepto que está siendo, *daseyender Begriff* (PhdG, GW 9, 34, ll. 20-21; 429, l. 7).

Dicho código genético se fija en la teoría de los silogismos de la filosofía, en la temporación inmanente del puro concepto en acto, teoría cuya concisión obedece a que se abre al futuro de la filosofía misma en cuanto despliegue de las mediaciones superestructurales de la idea absoluta. Desde este momento de la investigación no ha de resultar, pues, extraño que *lógica* y *tiempo*, *nóesis* y *Aióon* —este con sus «internas» figuras limítrofes: *Kairós* y *Krónos*—, se remitan recíprocamente una a otro, según lo requieren el origen fenomenológico y las proyecciones trans-especulativas: 1) la *Aufhebung* (superación) dialéctica de la lógica formal, y 2) la *Verklärung* (transfiguración) de la metafísica en cuanto trasvase de *ser* a *tiempo* según mediaciones transversales del sistema.

La superación dialéctica de la lógica formal se despliega a partir de la crítica a las respectivas

teorías de Aristóteles: tematizan el «uso finito» del pensar, son teoría e historia natural del pensamiento finito (GdPhil, WA 19, 229). El «mérito inmortal» del Estagirita consiste, pues, en haber tomado conciencia de las actividades del entendimiento abstracto (237), base del método universal de las ciencias finitas, lo que a la larga permitió aprehender la diferencia entre los *silogismos entendiente (verständiger Schluß)* y *racional (vernünftiger Schluß)* (241, ll. 5-10). La lógica formal dispersa la unidad de los conceptos serialmente ordenados; no aprehende «el concepto absoluto que los unifica […], esencia absoluta […], presente en cuanto pensamiento puro» (244). La superación en acto de la diferencia —kantiana— entre entendimiento (finito) y razón (infinita) conduce hacia la trasmutación de la metafísica: hacia su traspaso al pleno saber especulativo.

La teoría de los tres silogismos de la filosofía aparece como primer indicio de tal transfiguración autoconsumante de la metafísica, de su abandonar la condición de signo abstracto —ser total— para cumplir lo programado como final lógico-témpico de la lógica especulativa: el salto a su alteridad, al espacio-tiempo (cf. WL (1816), GW 12, 253, ll. 21-25; Enz., GW 20, § 244).

Los tres silogismos son:

1) LNE.[3] Término medio: naturaleza. Esta es el término mediante el cual las determinaciones de tiempo-espacio se consuman como tales. Lo lógico *(lógos):* futuro allegante; la naturaleza: presente primario, unificante e identificante de la idea; el espíritu: presente secundario, *pléroma* de tal existenciarse, respecto del cual el pasado no es sino soporte —*hypokeímenon*— presente de cuanto sigue siéndose (esencia de lo lógico).
2) NEL. Término medio: espíritu. Este es el término mediante el cual las determinaciones de tiempo y espacio se realizan como tales. El presente primario se secundariza mediante la efusión del futuro, de lo allegante. Este silogismo parece, pues, condensar el sentido de una fundamentación empírico-trascendental del sistema de la filosofía especulativa, respecto de la cual cumpliría la función témpica del *ser* retrofundamentante de la *idea*. La ciencia de lo absoluto supone, en efecto, las finitas certezas de la temporación existencial, cifrada en constituir universalidad —presente secundario—, temporación ínsita en todo comienzo: fáctico, efímero, restringido, limitado al ahora. De tal modo, empero, no dejan de suscitarse dificultades hermenéuticas inherentes al pensar especulativo; ante todo, la posibilidad de retrofundamentar la lógica por secundarización del presente primario, de la naturaleza, lo que transgrede las condiciones de validez de la significancia empírica. Tal dificultad no es, sin embargo, especulativamente insuperable si se tiene en cuenta que la verdad de la certeza sensible —concentración del presente primario— es el universal (cf. PhdG, GW 9, 65, ll. 12-14): el presente en cuanto efusión del futuro, confirmación del todo tiempo de cada tiempo. En tal sentido, la mediación[4] del espíritu abre el acceso al pensar trans-especulativo en cuanto verdad futurante del ser autosuperándose, es decir, su constituirse como autotrascendencia, o bien retrosensoriación y retrofuturación del kairológico presente primario, que ha constituido el *télos* de lo que ha sido. Dicho de otro modo: la futuración sublima las pretericiones de los presentes. La pérdida de presente se remite al futuro que retorna.
3) ELN. Término medio: *Lógos* (lo lógico). Este es el término mediante el cual los significados puros se concentran en su mínimo aparecer. La in-mensidad del impensable e inefable *arjé* se con-centra en el ser en cuanto límite de extinción. (*Ser:* el máximo significado mínimo; identificación con *nada*. *Idea:* el mínimo significado máximo; identificación con *todo* [el

tiempo purísimo]). Se preterifican ambos presentes —primario y secundario—, así como el futuro del que son efusión.

Un primer acercamiento a esta temática permite reconocer a LNE como el silogismo de la lógica, a NEL como una posible estructuración del silogismo de la fenomenología, y a ELN como el silogismo de la historia de la filosofía, condensada esta en su génesis lógico-témpica:[5] el *lógos* mediador se autotrasciende como futuro pre-allegante del hegeliano presente primario de la filosofía, del *Kairós* en el que esta se autosublima, hacia una más depurada dinámica internalizante del pensar en su límite entelequial: *ser* en cuanto *minimum minimorum*.

El primer silogismo condensa, por ende, el sistema «maduro», «enciclopédico», de Hegel. El segundo y el tercero, en cambio, se yerguen como atisbos del pensar post-Hegel, proyectados a modo de mediaciones autotrascendentes de dicho sistema: señalan hacia la hiperlógica de las mediaciones *in fieri* en cuanto desplazamientos transversales de *lógos*, *fýsis* y *pneúma*. La idea de tales desplazamientos estructurales post-metafísicos va modificando el estar-siendo de nuestro presente filosófico, des-futurado por apresuramientos del espíritu siempre proclive a cerrar circuitos témpicos.

Importa precisar ahora qué significa «transversal»[6] en tal contexto. Significa desplazamiento del mediador. En otros términos: la mediación lógica es funcional; depende de la estructuración total del sistema (infinito según la temporación relativa —intratérminos— de su tiempo inmanente). Así, pues, ocultamiento del mediador: la condición necesaria para ejercer su mediación se cifra en su esconderse en algún extremo (término mayor, o aun conclusión); ocultación del futuro en los pasados o en los presentes. En suma: en cuanto explícito factor operativo de la inferencia, el mediador —el término medio— nunca se pone como factor absoluto de la efectalidad[7] del pensar, condición solo susceptible de ser cumplida por el tiempo, por su extático *ensofós*. La ocultación es inherente a la mediación.

Tan singulares operaciones generadoras de una filosofía trans- e hiper-especulativa requieren explorar la lógica actuante a fin de comprender de manera metasistemática las dimensiones semióticas de la afirmación «el espíritu necesita largo tiempo»,[8] con la que, en el discurso «histórico» de Hegel, se yergue la experiencia de los torbellinos lógicos del tiempo purísimo, ante todo la proposición especulativa que abre el sistema filosófico a su allegante futuro: «el tiempo es el concepto que está siendo», «die Zeit ist der daseyende Begriff».[9] «Metafísica» significa esta maduración *(Zeitigung)* del pensar, del *Nous* que es siempre trascendiéndose en cuanto lo ha trascendido, en el nacer- y-perecer del tiempo purísimo en su transesencialidad mínimo-máxima.

En cuanto núcleo madurante del tiempo-pensar, del *Aióon-Nous*, «metafísica» signa nuestro *Kairós* filosófico. Por tan singular índole originante y consumante, «metafísica» significa, en su temporación semántica, *ser:* problema para sí mismo, de modo que, en el relativo final de su gesta historiable, brota su *estar-siendo* en cuanto última transfiguración originaria.

Central para nuestro primario presente filosófico es la constelación de interrogantes así planteados acerca de lo que se significa en el término «metafísica», si este es un significante cuya gesta historiable permite erigirlo en clave de bóveda de la gesta historiable del pensar filosófico. Desde su instauración como nombre de la filosofía primera, de la ciencia del ente en cuanto ente (ἐπιστήμης τὸ ὂν ᾗ ὂν [Aristóteles, *Metaf.* Γ, 1005 a3-4]) hasta nuestro actual *Kairós* filosófico, el signo «metafísica» mantiene su significancia: apertura del pensar hacia las cuestiones principales acerca de la verdad del ser, cualesquiera que sean los diferentes senderos por los que maduren

sus posibilidades; en especial desde las obras especulativas del llamado Idealismo alemán, en las que se concentra la meditación acerca del destino y el futuro de la filosofía. Nuestro presente ingreso a estas cuestiones se cumple, por ende, merced a la fórmula acuñada por Hegel: *vormalige Metaphysik*, metafísica de otrora, de antaño, pasada, precedente, incluso anticuada, fórmula que denota la *filosofía primera* expuesta por Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff y otros pensadores de los siglos XVII y XVIII.

Ahora bien, en el texto de Hegel la fórmula resulta en primera instancia ambigua. En efecto, puede significar la metafísica de antaño, *no* de hoy día; posición del espíritu anterior a las dos subsiguientes en el texto, por las que iría siendo superada. Sin embargo, la fórmula también puede significar la metafísica de antes *y* de ahora, vigente tanto en las demás posiciones cuanto simultáneamente con ellas, respecto de las cuales actuaría como centro integrador, incluso del propio «sistema de las ciencias filosóficas», elaborado por el mismo Hegel.

Si se adopta esta segunda posibilidad, más fecunda, más allegadora, el significante «metafísica» indica que su significado no se reduce a lo constituido según una disciplina escolar inherente a la filosofía (al sistema semántico retromodal, relativamente a priori),[10] sino que se muestra como fáctico sistema semantogénico poliarticulado en su gesta historiable (no solo «Geschichte des Seyns», de la entificación del *seer*[11] como esenciación *[Wesung]* y des-esenciación *[Entwesung]* sino también del puro tiempo en cuanto concepto que está-siendo, ente-estante *[daseyender Begriff]*); sistema semántico que resulta de permutaciones estructurantes de los sistemas «normales» *arte* y *filosofía*, hibridación visible en la misma *Metafísica* de Aristóteles. «Metafísica» condensa, por ende, arte y filosofía: arte, no solo en cuanto *téjne* sino también en cuanto *nous* (pensar poiético, creador), y filosofía: *episteme* y *nous* de los principios, pensar de la razón *y* del sensorio, unidad brotante en la copertenencia de ambos confines, que permite caracterizar al espíritu ente-estante como lo hace Martin Buber: «der geisthafte Mensch denkt mit den Fingerspitzen auch», es decir, «el hombre de espíritu piensa también con las puntas de los dedos»,[12] unidad concretada, en la filosofía moderna, como *facultas discretiva*, *Urteilskraft*.

Por tanto, la *Wissenschaft der Logik* de Hegel —ciencia filosófica y *ars poetica* del pensar— consuma la significancia —ser e idea— y la acerca a su *télos:* el origen primordial de arte y ciencia. Tal ampliación histórico-fáctica de la metafísica, consumadora de la trascendental «Erweiterung der Vernunft»,[13] ha de extenderse hasta incluir en su significado el pensamiento trans-especulativo de nuestro *Kairós* filosófico, *daseiende* presente primario centrado en el metasistema estructural del tiempo purísimo, cuya célula genética podría hallarse en el silogismo ELN, silogismo del *lógos* mediador, metafísicamente metamorfoseado en los dos que lo preceden: de las mediaciones natural y espiritual. Para nuestro *Kairós* filosófico, esta alleganza[14] de la compleja mediación del *lógos* tiene una primera consecuencia: el final totalizador de la gesta historiable de la metafísica incluye su apertura al tiempo en cuanto fundamento de ella; no solo y no tanto, desde luego, al llamado tiempo histórico —la cronología empírica—, sino ante todo al tiempo intra- y meta-histórico del pensar en cuanto «nombre propio», *Vorname* (Heidegger), del ser. Nuestro *Kairós* no es tal sin él.

Tal tesis solo podrá sostenerse, desde luego, si es posible mostrar que, en su autogénesis, el hegeliano *lógos* mediador se escinde y prepara la significancia tempo-lógica retroconfigurante de los principios estrictos de la metafísica: *el puro ser pre-ente* y *el supremo ente perfectísimo*. Con otros términos: si tiempo puro y argumento ontológico se copertenecen lógico-especulativamente a pesar del abismo que los separa —y por sobre él— tanto en la metafísica de otrora cuanto en la

filosofía trascendental de la intuición sensible y de las ideas de la razón pura. El largo tiempo de la intramediación del *lógos*, mediación que es salto de objeto a sujeto, de ente a yo, de ser a tiempo, supone el abrirse de un *no previo*, abismo hacia el que huye el Dios-metafísica: el tiempo[15] sin presente.

2. «Logos» (lo lógico): significante del ser-metafísica

La metafísica, sistema permutante de arte y filosofía, no es, en primer lugar, la presunta ciencia estricta de la pura razón teórica, el sistema demostrativo de esencias y existencias del ente, sino la monadizante significancia de la pura razón teórica, práctica y poiética, sistema en el cual las ilusiones trascendentales se subliman en fines de la acción que a su vez se tornan entelequias consumantes: ideas estéticas, actos libres y obras vivientes. Tal es la consumación de la añosa metafísica —aprehender los objetos racionales con los solos medios del entendimiento (Enz., GW 20, § 27)— en la incipiente filosofía trascendental. Pensado dicho tránsito en términos de la teoría de los «silogismos finales» de la filosofía, se está ante el paso de la mediación natural a la mediación del espíritu, paso en el que se concentra la filosofía fecundada por el pensamiento crítico de Kant.

«Metafísica» significa, por ende, la *poíesis* del pensar, el hacer y el gozar, y su resultado —*monumentum aere perennius* (Horacio)—: el *opus* pensante, fundante y gozante del *sentido* del ser, del cumplimiento del «sin porqué» —*ohne Warum*— del tiempo:[16] perennidad irreductible a meras duración y permanencia cronológicas, agitada gesta del ampliarse la razón, ahora programada desde la obra tardía de Kant y ensayada de diversas maneras en el primario presente bisecular que converge en nuestro *Kairós* pensante. Ahora nuestra filosofía es sacudida por las fundamentaciones fenomenológico-trascendentales, edificadas desde textos de Hegel hasta los de Heidegger, por lo que se asienta en el fondo abismal e infundado: el tiempo previo a sí mismo. Tal abismo emergente se allega en la peripecia del retorno al despojado inicio: el *ser* desgestado, sin historia, *locus nascendi* de los signos «esencia» y «existencia», extremos separados por la explosión del ímpetu mediador que abre la lógica de Hegel.

«Esencia» y *«existencia»* son interpretantes de «ser», significados de este. Cada uno de ellos tiende a agotar el protosigno que, reducido a la condición de significante puro, se muestra como meta inalcanzable. Cada significado originario de *ser* tiende a diferenciarse y unirse con el otro, a subordinárselo o a desaparecer en él: guerra de *ser*, tragedia inmanente de la metafísica, el núcleo de cuya gesta historiable se constituye como *argumento ontológico*. Por tanto, «ser»: signo en sí sin significado ni interpretante exhaustivos. Abismo, corte, brote: sus extremos pre-semánticos —tiempo previo— son lo que *ser* «es» por no-ser, por no constituirse *eo ipso* como retorno a sí. *Ser:* mero signo, obra del *no,* de la negatividad. Signo de significante y significados no allegados, se autosustituye (es suplente, y embajador, de sí mismo) en 1) fonemas, ideas, noemas, y 2) entes, objetos, cosas. *Ser*, pues: 1) no es, 2) no existe; *lo no* ente ni estante. A la vez, también *lo* que *me* (autoconciencia) constituye, y *lo* que *me* separa de toda otra entidad. *Ser:* no reducirse al todo; alteridad y diferencia de cuanto las excluye. Puro signo sin significancia. *Ente:* no-ser inherente a *ser;* significado in-significante del significante in-significado: *estar-siendo el ser por significarse, porque (se) significa:* esencia y existencia.

La lógica especulativa de Hegel reconduce a lo metafísico «de otrora» —*ser* de negatividad diferida— y lo trascendental —infinito de presentificación finita— al juego de la experiencia del

concepto abierto e interiorizado, momento de *uno* en sí diferente de sí y autorreconquistado. Por eso en la *Wissenschaft der Logik* cambia el sentido del discurso filosófico y, *a fortiori*, de la columna vertebral de la metafísica precedente: la llamada «prueba ontológica», exhaustiva significancia categorial del *ens perfectissimum*. Resulta otra, pues, la abscisa[17] sintáctica del término lógico pre-argumental «Dios». Tal cambio acontece en varios frentes, el primero de los cuales consiste en la duplicación de «esencia» (E1 y E2) y «existencia» (ε_1 y ε_2), conceptos cuya operatividad intralógica se impone considerar ahora.

«Estar-siendo es ser determinado», «Daseyn ist bestimmtes Seyn» (WL [1812], GW 11, 59, l. 3). La categoría *Daseyn* (ε_1) procede de que «ser es ser, y nada es nada, solo en su mutua diferencialidad; no obstante, en la verdad y la unidad que les son propias han desaparecido como dichas determinaciones, y ahora son algo diferente. Ser y nada son lo mismo; porque son lo mismo, no son ya ser y nada, y poseen una determinación diferente; en el devenir fueron nacer y perecer [*Entstehen und Vergehen:* surgir y pasar, brotar y extinguirse, florecer y marchitar, E. A.]; en el estar-siendo [Daseyn], en cuanto unidad determinada de otro modo, tornan a ser momentos determinados de otro modo» (*ibid*., 58, ll. 23-29).[18] *Daseyn*, estar-siendo (ε_1) (pre-existencia, *estar* en cuanto previa condición de posibilidad de todo existir, de todo ser-se), es, por ende, «unidad de ser y nada que es como ente, o bien que tiene la figura de la inmediata unidad de estos momentos» (*ibid*., 57, ll. 35-37).[19] Así, pues, «estar siendo es, según su devenir, *ser* con un *no-ser*, pero de modo tal que este no ser se toma en su simple unidad con el ser; el estar-siendo es ser *determinado*» (*ibid*., 59, ll. 25-28).[20]

En el mero existir primario, pre-existir o estar sin esencia, solo hay unidad determinada de ambas aperturas del originario signo vacío: «ser», sin correlato determinable; franquía de «ser» hacia nacer y perecer. Estar-siendo, mero existir (ε_1), es lo devenido de ser y nada, de vacío y contravacío; es, pues, ignoto signo de fortuito aparecer sin coordenada alguna de sentido, determinación primaria del brote, sin más significado ni porqué que su ser-nada devenido y deviniente, futuro de todo ser-pasado del ente, desde sí proyectante de coordenadas de sentido, dialéctica semantogénica en la cual el estar-siendo se envuelve en su específica determinidad: cualidad, índole, contraposición de lo finito y lo infinito, superable a su vez en el centrarse-siendo, o ser-para-sí —infinito cualitativo (*ibid*., 59, ll. 3-11)—.

En tal proceso, ser y nada abandonan su primaria inmediatez. El originario estar-siendo se determina como ser-en-sí y ser-para-otro, o bien como estar-siendo reflejado, en el cual ambos momentos son puntos inflexivos. *Daseyn* es, pues, realidad *(Realität):* ser-hacia-sí *(Insichseyn):* serse en cuanto el-que-está, el estante *(Daseyendes):* algo *(Etwas)* (*ibid*., 66, ll. 1-2). Lo real primario queda así determinado como *inflexión intra-ente* del estar, pre-existencia o existir pre-esencia sin esencia, signado para sí por tal ponerse centro en cuanto ser inicial siempre huido de sí.

«Esencia» piensa, por ende, el hueco central del torbellino, origen a su vez del eje cohesivo del ente real, que por él se saca de sí, de su pura negatividad, o sea, extrae su determinarse en cuanto ser-concepto, *su* ser-concienciado: se cohesiona como signi-ficado.

El devenir inmanente del *Daseyn*, su propio estar-siendo solo moviente en pro de sí mismo, se despliega hasta alcanzar la infinitud cualitativa, a la que sigue el desarrollo del *Fürsichseyn*, del ser-para-sí, concentrante, a su vez, en cantidad, magnitud y medida. *Télos* de este movimiento: re-volverse el ser centrándose en un foco en principio sin estancia ni previedad algunas. La colisión de ambas aperturas del signo «ser» genera, pues, un torbellino con-ceptuante, uni-

ficante, con-jugante, hasta que brota «das Werden des Wesens» (*ibid*., 224-232), el devenir de la esencia, en cuanto negatividad homologante de *ser*. De tal modo irrumpe la *reflexión interna*, por cuya negatividad el mero estar del *ser* vacío, inane, in-significante, se condensa como acaecido, jugado, decidido: pasado metafísico-(lógico)-trascendental, esencia en cuanto unidad objetiva de lo primariamente ex-sistido, pasado destemporado: *ge-wesen*, ante-pasado de *Wesen*. «Esta reflexión no *es* la reflexión *externa* del *sujeto pensante*, sino que ella misma es conocida como la determinación y el movimiento propios de los independientes, y no ser un mero en sí sino ser uno en sus diferencias cualitativas, con lo cual se manifiesta el *concepto de la esencia:* no tener lo negativo fuera de él sino ser en él mismo la absoluta negatividad, la indiferencia respecto de sí mismo así como contra sí en cuanto su ser-otro» (*ibid*., 229, ll. 31-37).[21]

La vorágine de ser, de estar-siendo el ser, se estabiliza —de estado a estatuto, de mero estar a estar fundándose, instituyéndose— como esencia, de modo que «el ser es solo esto: en su negación haber coincidido consigo, y ser, por ende, puro ser» (*ibid*., 231, ll. 38-39).[22] En el traslúcido lenguaje de la lógica del ser, esto se sublima de la siguiente manera: «Das Seyn als diß schlechthin erinnerte Seyn ist das *Wesen*» (*ibid*., 232, l. 1). «El ser, en cuanto este ser lisa y llanamente recordado, es la *esencia*». Esencia: ser «erinnerte», re-cor-dado, regresado a su centro originario, al vacío central del torbellino; recordación: internalización. «Esencia» significa, por tanto, el absorbente interior del vacío primordial: ser-nada regresado a sí y reflejado en la peripecia de su determinarse en y con nada; nada trans-ente, trans-serente, «trans» que es «intra». De tal manera se explica que la esencia (E_1) sea caracterizada como «diese einfache Negativität seiner selbst» (*ibid*., 232, ll. 12-13), «esta simple negatividad de sí misma». La polémica acerca de la esencia, de su realidad-y-universalidad, experimenta en este punto un sesgo decisivo: «esencia» piensa un abismo despojado de cualquier entificación; la sombra, lo contra-ente, incluso la anti-materia, consuma el estar-siendo como mismidad, sostenida por su retomarse buscándose. «La esencia proviene del ser; en cuanto tal, no es inmediatamente en y para sí, sino un *resultado* de aquel movimiento» (*ibid*., 244, ll. 3-4).[23] En este sentido, aún rudimentario y preconceptual, la esencia resulta de la previa existencialidad del indeterminado ser-signo-nada. Se ratifica con ello la génesis existencial de la esencia, o bien el triunfo de la existencia (ε_1) sobre la esencia (E_1), alcanzado por la filosofía trascendental. Sin embargo, en el pensamiento de Kant se trata de un triunfo a medias, pues el concepto metafísico de *Existenz* no se reduce a *Daseyn*. Estar internalizado: la esencia vuelve a la carga. El torbellino no se aquieta.

Tras lo alcanzado se concibe que la existencia (ε_2) en modo alguno se reduzca a estar-siendo (ε_1). Entre ambas —mediación que consuma a la metafísica, a la vez que fortalece su destino de autosacrificio—[24] se yergue *Wesen*, esencia (E_1), clave de la gesta historiable nacida de «ser, puro ser», vacío signo biproyectado de la reflexión y sus determinaciones, así como del retornar —apareciendo— hacia sí, por lo cual la esencia se pone como *Grund*, fundamento, con lo que se traspasa a la existencia (ε_2) y la aparición: «geht in die *Existenz* und *Erscheinung* über» (*ibid*., 244, ll. 13-14). En su ir-hacia-sí, lo in-significante e in-aparente de ser y estar-siendo (ε_1) comienza a comparecer, a presentarse. Y dado que la aparición mantiene abierta la indeterminada determinidad de «ser», aquí el pensar se muestra (a sí mismo) harto estricto y cauto, pues la aparición inicia el cierre de «ser» sobre su indeterminancia, giro que requiere incluir toda la aventura del sujeto pensante, hasta ahora solo vislumbrada. El pensar, el sujeto, el yo, en verdad son del *ser:* en sí indeterminado «ser» interpretándose, signándose al prehenderse,

archiprehenderse y allegarse merced a los cuales la escisión objeto-sujeto resulta de entrada aparición superable. Incluso la metafísica, con sus vicisitudes, es por eso no solo un nuclear sistema de significancia, sino también el ente en su estructura sistemática. (Parece insinuarse así la posibilidad de reconocer en esta «ley de aparición» al tiempo pre-presente).

La aparición objetivo-subjetiva del fundamento (E_1) es la *Existenz*, brotada desde el ser-puesto del fundamento, superado en cuanto tal, o bien la cosa *(Ding)*, lo inmediato irreflejo, considerada desde el flanco de las condiciones. «Esta es la *totalidad* de las determinaciones de la cosa, la cosa misma, pero arrojada a la exterioridad del ser; *el reproducido círculo del ser*» (*ibid*., 319, ll. 7-20;[25] el último subrayado es mío). Cada cosa es, pues, aparición inmediata del circuito del ser. Existir es aparecer la internalización de lo escindido y del subsiguiente externalizarse lo internalizado (cf. *ibid*., 321, ll. 15-19). Esenciado, el estar-siendo existe: es su total y presente pasado. Por ende, «la existencia es esta inmediatez mediada por fundamento y condición, e idéntica consigo merced al superar la mediación» (*ibid*., 322, ll. 7-8).[26]

Se está así en condiciones de concebir la transformación ocurrida en la columna vertebral de la metafísica: de *entender* nexos «cosales» a *conceptar*[27] procesos «onto-lógicos». El espejo reflectante de tal sublimación es la gesta metamórfica del argumento ontológico, que se extiende desde la absorción del *estar-siendo* en la *esencia* hasta la consumación de esta en aquel, conversión en la que se esconde la transfiguración de la metafísica, alleganza ya actuante en la primaria fijación semiótica. Dicha transformación se había esbozado en la primera nota a *Werden. 1. Einheit des Seyns und Nichts*, que se encuentra al principio de la lógica del ser. Se confirma, pues, que el argumento ontológico es la columna vertebral de la metafísica moderna (cf. *ibid*., 47-48). Ahora, en la lógica de la esencia (*ibid*., 324-326), se señala, con base en la crítica de Kant a dicho argumento, que no se trata de sostener que la existencia (ε_2) no es un predicado o una determinación de la esencia, sino que «la esencia se ha traspasado a la existencia; la existencia es su absoluta externación, más allá de la cual no se ha quedado. […] La esencia es la existencia; no es distinta de su existencia» (*ibid*., 326, ll. 24-27),[28] afirmaciones aclaradas en el pasaje siguiente (ll. 27-39), en especial: «En cuanto la inmediatez que se pone mediante superación, la existencia es unidad negativa y ser-hacia-sí; por eso se determina inmediatamente como un *existente* y como *cosa*» (ll. 37-39).[29] O aun, más adelante: «La existencia es la inmediatez del ser, respecto del cual la esencia ha vuelto a establecerse» (*ibid*., 341, ll. 3-4).[30] Ahora se yergue la existencia plena (ε_2), inmediata exterioridad de la esencia (E_1), esencia consumada, determinación de reflexión en su devenir concepto. Pues «el movimiento de la esencia es el *devenir concepto*» (*ibid*., 366, l. 29),[31] movimiento que incluye las determinaciones del estar-siendo (ε_1), fijadas ahora en su devenir entidades, determinaciones internalizadas *(erinnerte)* del signo primario: lo que era es; lo que es es y, al ponerse como tal, es lo que era incluso cuando no era, fórmula reminiscente del pensamiento del Maestro Eckhart.[32] Juego de presentes: el presente secundario (E) recoge el pasado (ε_1) en el presente primario, exterior inmediato (ε_2). La esencia es el tiempo estable de la cosa. Y la unidad de E_1 —que incluye la ε_1— y la ε_2 es la *Wirklichkeit* (*ibid*., 369, l. 3), *realidad* en cuanto *efectividad* y *efectalidad*.

En este proceso, que convierte a la filosofía especulativa en centro transformacional, mutacional o metamórfico de toda la metafísica, *Wirklichkeit* tiene función primordial. Al respecto no cabe olvidar que *Wirklichkeit* y *Realität* no son sinónimos sino significantes de

niveles diversos de la identidad del ente. *Realität* significa la inmanencia, en el ente, de la negación que le es propia, mas no confundida con él sino diferenciada: determinidad ente, cualidad enfrentada a la negación que contiene, aunque difiere de ella (Enz., GW 20, § 91): siempre negación diferenciada y diferida, según ocurre con la separación de lo subjetivo y lo objetivo en el espíritu (cf. *ibid*., § 553). *Wirklichkeit*, en cambio, significa la identidad inmediata de ambos momentos: lo interno y lo externo, lo esencial y sus predicados contingentes (cf. § 144: «lo concreto exterior», «lo inmediato *inesencial*»). Lo interno y lo externo, lo esencial y lo contingente, son —en tal caso— idénticos en y para sí; la diferencia que los distingue se determina como solo ser-puesta («nur Gesetztsein») (§ 141). *Realität* significa, pues, un atributo categorial del estar-siendo: su cosalidad. *Wirklichkeit*, en cambio, es determinación de reflexión; no significa *ser* sino *esencia*, compleja y consumante determinación en la que confluyen *substancia*, según la metafísica de Spinoza, y *absoluto* (cf. *ibid*., 370, ll. 3-19; 376-379, y GW 12, 14-15; esp. GW 11, 373, ll. 4-7: «Lo absoluto es solo lo absoluto porque no es la identidad abstracta sino la identidad de ser y esencia, o la identidad de lo interno y lo externo. Es incluso la forma absoluta, que lo hace aparecer hacia sí y lo determina como atributo»).[33]

Por lo demás, dado que *Realität* y *Wirklichkeit* traducen, cada uno por su parte, significantes que los preceden en la gesta historiable del pensar, se confirma que en cada uno brota un concepto diferente del que brota en el otro: uno, de «ser»; otro, de «esencia». En efecto, *Realität* traduce *realitas*, cosidad, en tanto que *Wirklichkeit* traduce *actualitas*, *enérgeia*. La diferencia es en sí significante: de mero estar en sí a unidad actuante desde el propio centro: clave y origen de mismidad. «Real» es lo pre-puesto *(Vorhandenes)*, presente pasado constitutivo de otro presente. «Actual», por su parte, significado lo logrado, el firme permanecer y persistir *(Beharren)* según la tensión flexional que sostiene y fundamenta: lo que es siendo el sí-mismo y hacia sí *(Insichseyn)*, presente conservador de posibilidades que se cumplen desde su ser-cumplidas. La realidad es pre-esencia; la actualidad, plenencia, esencia plenificada porque existe, porque está siendo: «esta unidad, en la que son momentos por antonomasia la existencia, o inmediatez, y el ser-en-sí, el fundamento o lo reflejado, es la *efectiva actualidad*. Lo actual-efectivo […] se manifiesta, es decir, es él mismo en su exterioridad y solo en *ella*, a saber: es él mismo en cuanto movimiento que se diferencia y determina desde sí» (GW 11, 380, ll. 31-33; 381, ll. 1 y 3-5).[34]

Wirklichkeit piensa, pues, lo efectivo, los efectos en cuanto presentes *de* sus causas, plenificadores de ellas en cuanto actuantes «dentro» de ellos. Con su más-allá, lo que está es su mismo más-acá. Lo *wirklich*, efectuado-efectuante, es en sí realidad más real que su cosidad: sobre-puesto a lo real, consumándolo con ello. Es hiperreal; actualidad es, en tal sentido, sobre- (o super-) realidad. No precisamente «surrealista», según lo proclamado por André Breton, sino *hiperser*.[35] Actualidad es hiperser, plenencia, *pléroma*.

Wirklichkeit unifica la primera esencia (E_1), ya integrada al estar-siendo (ε_1) originario, con la existencia plena (ε_2). Así emerge como primera versión de la esencia en sentido absoluto (E_2), sistemática determinación unificante de los juegos esencia-existencia. Y si se considera a *Wirklichkeit* como esencia absoluta, efectiva, se completa el juego de duplicaciones E-ε, por lo que resulta posible hablar de la cuaternidad dialéctico-especulativa del núcleo metamórfico de la metafísica. Si *existencia* (ε_2) concentra «ser» y *esencia* (E_1) (cf. *ibid*., 341, ll. 3-4, ya cit. *supra*), entonces la esencia absoluta (E_2) concentra la «lógica objetiva», lo lógico en su objetivable y obstantivable pre-subjetación. Y que la *Wirklichkeit*, hiperrealidad esencia-existenciante, sea la esencia absoluta, se impone por su constitución como la substancia spinozista concentrada en su

génesis especulativa y su estructura dialéctica (cf. *ibid*., 370-371; GW 12, 14-15). El circuito de las determinaciones metafísicas de la esencia se cierra con *das Absolute*, *télos* de la mediada objetación de «ser» (cf. GW 11, 373, ll. 4-7, cit. *supra*). Frente a la esencia primaria (E_1), la esencia absoluta, *doblemente* existente y autointernalizada (E_2), es, pues, lo absoluto substancialmente efectivo: negatividad intraexistente, *ab initio* efectiva.

En este punto se cierra el estricto circuito trans-especulativo de la metafísica, circuito que cabe ahora descifrar. Eso obliga, en primer término, a consumar la interpretación trans-trascendental[36] de la «lógica objetiva» de la *Wissenschaft der Logik;* también obliga a plantearse el nexo de dicha temática con la «lógica subjetiva» y con las restantes partes del sistema —naturaleza en cuanto externación internalizante de la esencia absoluta conceptuada *(idea);* espíritu en cuanto entelequización del *Insichgehen*—, pues determinan la estructura condicionante de la metafísica en cuanto efectivo centro actual de nuestro *Kairós* filosófico.

Tal tarea apenas si puede aquí esbozarse, pues su foco sensoriante es la idea del *ens summum*, retroinstalada en el pre-tiempo del estar-siendo, en el *no-pre* del *daseyender Begriff*, del *concepto ente-estante:* auto-nada previa del *ens qua ens*.

Se parte de la pregunta: ¿qué ha ocurrido con el concepto *Dios* en la filosofía especulativa? Se interroga por el *Ereignen* de Dios en dicha filosofía, por el allegarse de su nada, por su absorberse en la implosión desde la que resplandece universalmente. Se pregunta, pues, por lo brotado como núcleo del superarse la metafísica de otrora en la metafísica trans- y retro-trascendental. Esta presenta dos estratos diferenciados, distinto uno de otro y, a la vez, por su misma diferencia, momentos de una unidad hiperreal substancialmente absoluta: 1) ¿Qué ocurre con el ente supremo *Dios* en la filosofía especulativa? 2) ¿Qué ocurre con el concepto supremo de la filosofía —de la metafísica— en dicha filosofía? En el primer caso se pregunta por Dios mismo, por *su ser* (¿cómo puede significar el protosigno?); en el segundo, por el sentido —la función sintáctica— del constructo primordial de la teoría. Resultado: *ser* y *saber*, en sus máximas significancias, son indiscernibles entre ellos: se trata de uno y lo mismo, de uno y el mismo Dios. Y su unidad se consuma desde la pregunta porque *lo mismo* se presenta como previo horizonte de sentido del interrogar cuando las menciones categoriales ingresan al ámbito semántico específico del *ser* en cuanto cópula primordial (función identificante de la diferencia).

¿Qué allega el sumo ente-concepto —esencia en cuanto devenir-concepto— a la filosofía especulativa? Ante todo, suma *enérgeia*, *actus purus*, en cuanto preguntante-preguntable, pensar filosóficamente signado, cualesquiera que sean sus metamorfosis, previas a la filosofía, en religión o arte, y en las consiguientes permutaciones: mito, símbolo. «Dios» significa, por ende, supremo ente-concepto, funcionalmente posterior a lo religioso, artístico-poiético, mítico-simbólico; ente-concepto sublimado por elevarse como supremo-preguntable: interrogado-interrogable-interrogante, suprema pregunta —por lo supremo preguntable— vuelta, por tanto, sobre sí misma. Tal el protobrote poiético del pensar filosófico. Al pensar la esencia y la existencia de Dios se descubre la interrogatividad. No hay bloque parmenídeo de *ser* sino pregunta borrosamente demarcada por la signación vacía. Para el ente, «ser» es pura interrogancia, pregunta. El viento poiético del abismo brota como el *fas*, lo pre-semiótico que sostiene al signo: en el principio era la pregunta, y con ella el dolor. Tan nítida correspondencia con el arcano del destino fáustico del hombre indica que la pregunta-ente descubre la precesión del ideante-ser-nada respecto del consciente-estar-siendo. La dialéctica pregunta-respuesta se muestra, pues, harto más profunda que lo emergente en su tramitación mundano-cotidiana, según

se vislumbra ante todo desde el horizonte hermenéutico.[37] Y cabe insistir en que «pregunta» es *pregunta-respuesta* porque ambos momentos se suponen mutuamente: constituyen la *forma formans* de la filosofía, su presente primario, su *Kairós* propiamente dicho. Toda respuesta es pregunta desplegada y consumada; toda pregunta es respuesta llegada y urgida de ponerse como tal. Comienza así a aclararse la singular polifonía de la significancia filosófica.

En la lógica de Hegel, Dios es protointerrogancia (ε_1: *Daseyn:* estar-siendo ser-nada) y reflexiva respuesta ratificante de dicho estar-siendo, de esa inicial interrogancia (E_2: *Wirklichkeit:* esenciación existenciante de la preterición de ser-nada). A la vez, tal respuesta, pre-existenciada en cuanto pregunta, se consuma como interrogancia constituida-constituyente, autorremitida a su brote primigenio en cuanto núcleo de la absoluta actualidad substancial. Esencia (E_2) existente (ε_2), Dios no es sino abismo de la pregunta universal, interrogancia de la que «ser» es el primer signo ininterrogante.

Tal es lo condensado en las lógicas de ser y esencia, en *lo lógico ser-esenciante:* Dios estalla como llamarada acogida al necesario interpretar(se) su signidad, su «ser». Lo supremo es interrogante unidad de la diferencia responsiva. Dios-ente y Dios-concepto son uno, lo que justifica hablar de Dios-metafísica, no del Dios (objeto) de la metafísica (sujeto). No obstante, tampoco eso es «solución definitiva». Nada es definitivo en Dios, salvo su responsiva interrogancia. Se detiene al borde de lo lógico concibiente, autorrespuesta del originario ser-pregunta. La idea absoluta instaura el sistema de la interrogante responsividad de Dios. La lógica objetiva fue precedida por la pesquisa ente-estante (consciente-estar-siendo-espíritu, o experiencia de la conciencia). Tras la gesta existencial-esencial de Dios interrogante-responsivo, a dicha lógica la sucede la subjetividad —significancia signada en sí—, pensar travestido como ente, pregunta atortujada en y por su respuesta, subjetividad culminante en idea absoluta, negatividad de la total interrogancia o libertad de ser pregunta absoluta: espacio-tiempo, o bien tiempo como verdad de ser-Dios-pregunta.[38] El tránsito del *lógos* subjetivo (concepto) al objetivo (naturaleza) no se confunde con creación, emanación, materialización; es liberación en cuanto poder-ser lo que en verdad se es, retorno pre-ser de las proyecciones pre-témpicas de la guerra esencia-existencia, guerra de nuevo imperante en la filosofía del espíritu objetivo, razón por la cual puede afirmarse que «el argumento ontológico es […] la estructura metafísica de la construcción temporal de la experiencia»,[39] integración témpica, no solo funcional sino también real, efectuante, de ser e idea, de pregunta y respuesta absolutas.

No hay, pues, modo de detener la efectivización lógica del argumento ontológico. Se extiende por todo el sistema; es el código genético de *lo lógico*. *Deus sive Natura* se torna, ahora, *Deus sive Idea*, *Ratio*, *Spiritus;* se torna sistema, se esconde en él. Y eso es posible porque el sistema abandona la idealidad de *ser* y se transforma en la concepto-idealidad de este, merced a la cual se pone como infra-hiper-enérgeia, *realitas sive actualitas*.

La metafísica trans-trascendental se cifra en dicho esconderse de Dios merced al transferirse el absoluto esencial (E_2) al concepto y al tiempo, que no son substancias, esencias ni entidades recíprocamente diferentes, sino el todo en su dirimirse, escindirse, dualificarse. Dios se prueba yéndose de su prueba (¡apártate, idea, que te dejo!; en tanto el alma, sí-mismo existenciado y entizado, dice: «¡Apártalos, Amado, que voy de vuelo!» [san Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, vv. 60-61]): tránsito a su libertad (respecto de la idea: final de la lógica), hacia su propia muerte, su ultimidad, incluso hacia su renacimiento, su retorno, ínsitos en su morir, abismo (*Ab-Grund*, sosias de la *Wirklichkeit*, que la disimula) proyectado desde el pensamiento del Maestro

Eckhart.[40] «Libertad» significa, por ende, deslumbrante ocultación, escondrijo de Dios-ser.

El despliegue especulativo trans-trascendental del concepto nuclear de la metafísica —el argumento ontológico— desemboca en el agotamiento semántico del *ens summum*. Parece exhausto el abismo del que otrora brotase la significancia filosófica; estéril el suelo en el que se asentasen sus principios retromodales, consumables como presente secundario: *Aióon* universal de los presentes relativos. Tal despliegue anonadante se cifra en convertir en *nada* el resultado de un proceso deductivo, simple o complejo: fecundante libertad —antítesis originaria— localizable, en el «sistema de las ciencias filosóficas» de Hegel, como *traspaso* de la lógica objetiva a la subjetiva, o sea, en la *re-flexión* interna de la objetividad en cuanto *desarrollo* autoincrementante de la apercepción trascendental —*yo pienso*, *ich denke*—, centro de transformación crítica (segunda posición) de la metafísica de otrora (primera posición). (Se trata de un nódulo fundamental en el que convergen las tres figuras metaoperacionales de la lógica —transpaso, re-flexión, desarrollo [cf. Enz., GW 20, §§ 84, 113, 161, 244]— a la vez que se decanta la superante concatenación de las posiciones filosóficas del espíritu).

Este proceso, conducente desde la autoprofundización de la esencia existenciada (E_2) hasta la recuperación del ser en el concepto ente-estante, no es sino la gesta historiable del argumento ontológico, cuyo comienzo Hegel presenta en forma crítica, unificante de las dos primeras posiciones, en su exposición del *Proslogion* de san Anselmo: «Este auténtico contenido, la unidad de ser y pensar, es el verdadero contenido que Anselmo tuvo ante sí, pero lo tuvo en la forma del entendimiento» (GdPhil, WA 19, 558;[41] cf. Enz., GW 20, § 193, obs.). Este incipiente brote autosublimador de la metafísica se prolonga hasta la reflexión trans-trascendental de la *Wissenschaft der Logik:* la Existenz (ε_2) como «la reflexión del fundamento hacia sí» (GW 11, 326, ll. 30-31),[42] bullir de la libertad del concepto en la condensada aparición lógica *(Erscheinung)* de la efectuante actualidad.

3. Los significados hiperreales de la mediación del *lógos*

Lo expuesto permite construir un cuadro sinóptico del desarrollo del sistema «enciclopédico» de Hegel, desde la *Wissenschaft der Logik*, de 1812-1816, hasta la *Enzyklopädie* de 1830 y la segunda edición de la *Lehre des Seyns* (1832), en función del constituirse la efectiva actualidad hipersubstancial de Dios. Según se ha mostrado en las consideraciones que anteceden, la lógica objetiva (ser y esencia) despliega la dialéctica dualificante de *esencia* y *existencia*. La lógica subjetiva (concepto), en cambio, instaura el contramomento superante del objeto: la subjetividad, negación de la negación, reflejo retrocedente del cuádruple juego de esencia y existencia.

Se yergue de tal manera el «misterio» —inentendible mas no irracional— de la negación: desaparecer lo que es, lo devenido, des-ser(-se), des-esenciar(-se). En otros términos: existir, puesta en ser, para anular el ser, de entrada des-sido, de-sistido, negado, desaparecido, en cuanto de-terminado, emergido, nacido. Una «ley de la aparición» («Gesetz der Erscheinung», GW 11, 342 ss.) significa desaparecer en cuanto búsqueda de aquello que posibilita el aparecer, que lo abre: ¿tiempo en cuanto protoley, abismo sin porqué ni para qué?: «En cuanto abismo, el fundamento es la mediación desaparecida» (*ibid*. 326, l. 19).[43] En tal «reflexión hacia sí del fundamento» (*ibid*., l. 31),[44] Dios se evade de su esencia en dirección a sí mismo. De tal manera se cumple el tiempo en cuanto tal, la retroentificación: des-ser para ser, y viceversa, verdad *abismal* (pre-*tiempo*, o *tiempo* previo, *no-pre*) de la efectiva actualidad *(Wirklichkeit)*, del acto

puro cuya esencia existenciada consiste en desaparecer *para-ser-para-dejar-de-ser* por el que llegar a ser, abismo de nada en el que se cifra la posibilidad de paso de la substancia al sujeto (GW 12, 14, ll. 4-5), centro de lo trascendentalmente significado en el soplo instantificante-ahorificante *yo* (*ibid*., 17 [ll. 7 ss.] y ss.). Se trata de la subjetación en la que la metafísica se autosupera: pasa (traslado, reflejo y desarrollo) del entendimiento a la razón; de Dios huido a Dios recuperado; Dios retornante a la metafísica.

Este Dios es *otro* respecto de aquel constituido según la lógica objetiva: unidad de la cuaternidad ε_1 ð E_1 ð ε_2 ð E_2: el tiempo mismo —con sus tres traspasos y cuatro giros (Pt_1 ð F ð P ð Pt_2)—,[45] supracentro de su circulación explosivo-implosiva: mutación de substancia a libertad para alcanzar el límite, el retro-originante salto fuera de sí (= yo) mismo.

Desaparece el fundamento de Dios para recuperarse en el centro de su pérdida. No se trata solo de juego (*Lógos*: niño que juega [Heráclito, frag. 52]),[46] sino de que, al jugar, *se* juega, y esto significa: en primera instancia (trascendental) *se* pierde, porque para poder seguir jugando, y poder ganar, es necesario perder(-se) ahora, o sea que el momento lógico de la negación sea presente secundario, esencia absoluta.

Puede, por ende, caracterizarse a la doctrina del concepto como el interregno lógico de Dios-metafísica: dominio del pensar concienciado, absoluto sin portador preideal o preconsciente, *Selbst* (yo-mismo) constituido no solo como *begriffene Geschichte* (gesta historiable conceptuada), sino, ante todo, como universal unidad monádica post-conciencia, futuro presente del *Selbst* de la auto-conciencia, en correspondencia con lo cual la lógica objetiva, metateoría pre-ontológica del argumento ontológico, se desplegará como la correlativa dualidad monádica pre-conciencia, pasado presente de dicho *Selbst*, núcleo preconsciente de la auto-conciencia.

Se concibe, por tanto, qué significa «interregno lógico de Dios-metafísica»: la lógica objetiva actúa en el momento en el que Dios se ausenta de la razón pura, de lo lógico *stricto sensu*. Se tiene entonces la vacancia especulativa de la guerra dialéctica, extendida desde el estar-siendo pre-ente hasta la actualidad substancial absoluta. Cuando Schelling expone la historia de la filosofía moderna,[47] caracteriza como «negativa» a la filosofía de Hegel: unidad lógica sin existencia, sin *ser* existenciante, solo concebible en el sentido de que «*Daseyn*» y «*Existenz*» no significan fuera del sistema de *Sein* (ser) y *Denken* (pensar), o bien no son irreductiblemente dados sino construidos como momentos lógicos del *Selbst (yo mismo)*, lo cual supondría —visto desde nuestro Kairós filosófico— una cabal analogía con el despliegue de *Ich* (yo) y *Nicht-Ich* (no-yo) en la *Wissenschaftslehre* de Fichte, sobre todo según las versiones de 1794-1797. De tal modo, la interpretación de Schelling lleva a concluir que el argumento ontológico interpretado por la lógica de Hegel reduce lo actual-efectivo a la condición de epifenómeno trascendental del *yo mismo*. Pero tal conclusión es finita, un aspecto de la presencia, del descenso del espíritu hacia su abismo lógico, hacia la génesis del principio por precumplimiento de su antítesis. La guerra inmanente del *lógos*, que lo hace mediador por antonomasia, implica, en este momento de la gesta historiable de la metafísica, el retorno del ser originario —puro signo que se traspasa como argumento ontológico— en la exhaustiva sublimación trascendental del yo-mismo: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

El problema de la unidad y las diferencias de los sistemas trascendental-especulativos trans-trascendentales concierne a la esencia de la significancia filosófica. Merced al hilo conductor constituido por el argumento ontológico es posible señalar ahora la retrointerrogancia internalizante del filosofar en su alteridad (inmanente al consciente-estar-siendo) que, a la vez, se

le sustrae y la retroconstruye fuera de los límites del filosofar, o más bien en los precisos límites de este. Se ratifica de tal modo la unidad Dios-filosofía, o Dios-metafísica, pues la máxima construcción de Dios-respuesta es *eo ipso* la máxima poíesis del Dios-pregunta. El pensamiento establece a Dios en tanto este se pone como pregunta para la que él solo es ausente —significante de existencia diferida en cada pregunta por ella (ε_2 ε_{-2})—, y viceversa: lo afirmo–se niega; lo niego–se afirma. Dios no habla en las filosofías sino como silencio. Esta es la verdad más honda y la luz más deslumbrante del pensar.

En todo caso, cabe señalar que, según ocurre en la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, la trasmutación de la metafísica tiene su condición de posibilidad lógico-dialéctica en la cuaternación prototémpica *existencia-esencia*, que permite descubrir el intervalo lógico de Dios-metafísica en el acaecer de la lógica del concepto, singular código genético del pensar de nuestro *Kairós* filosófico (los doscientos años posteriores a la edición príncipe de dicha obra). Para condensar conceptualmente la gesta historiable de tal presente haría falta explorar sus momentos internos, los ahoras de su alleganza. En este breve estudio dicha tarea apenas puede vislumbrarse. Se limita a recordar la gesta historiable interior al argumento ontológico en la filosofía «real» de Hegel, según sus dos flancos: 1) positivo, inherente a la vida del espíritu, en especial del espíritu absoluto; 2) negativo, inherente a la versión micromonádica del sistema, en el «tercer silogismo de la filosofía».

Las filosofías de la naturaleza y del espíritu despliegan lo que puede considerarse *argumento ontológico real-efectivo (natural-espiritual)*, a diferencia del *argumento ontológico ideal-conceptual (lógico-metafísico)*. Dichas filosofías abarcan, pues, todas las posibilidades del tiempo (concepto ente-estante) y remiten al *Kairós* filosófico —fáctico *ahora* pensante *(ich [selbst] denke)*— a sus extremos de negatividad retrocircularmente originante. (Tiempo: prolongación del *lógos* hacia su negación primaria). Hegel lo piensa como identidad de *finito* e *infinito*, de *no-ser* y *ser-se*. Lo hace en su final exposición, de 1831, de las pruebas de la existencia de Dios:

> El concepto tiene el ser en él mismo; consiste en superar su unilateralidad, y es mera opinión creer que se tiene al ser alejado del concepto. Cuando Kant dice que del concepto no se puede extraer la realidad, concibe al concepto como finito. Pero lo finito es lo que se supera a sí mismo, y en tanto habíamos tenido que considerar al concepto como separado del ser, lo que en verdad teníamos era la relación consigo que el ser es en él mismo.
>
> El concepto […] supera su subjetividad y se objetiva. […] [Él] es eternamente esta actividad: poner al ser como idéntico consigo […], superar su diferencia. Si se comprende la naturaleza del concepto, entonces la identidad con el ser ya no es supuesto sino resultado. […]
>
> Ser es la abstracción más pobre; el concepto no es tan pobre que no tuviese en sí esta determinación. No tenemos que considerar al ser en la pobreza de la abstracción, sino al ser como el ser de Dios, como el ser del todo concreto, distinto de Dios. La conciencia del espíritu finito es el ser concreto, el material de la realización [Realisierung] del concepto de Dios.[48] (N. B.: «Realisierung» implica la reconducción de *concepto* a *ser*).

Tales aclaraciones significan que, en su totalidad, el «sistema de las ciencias filosóficas» (la hiperrealidad intra- y extra-ideal, concepto *stricto sensu*) es un vasto argumento ontológico en el que *lógos*, *naturaleza* y *espíritu* se reabsorben retro-kairo-lógicamente en pre-Dios, en el «desaparecido fundamento» (tiempo) de la esencia existente (efectiva actualidad). No *eo ipso* en esta misma —en la substancia—, según ocurre en la *vormalige Metaphysik*, sino en las direcciones de alterificación del tiempo: en los «caminos» de la mediación. Tal sistema es por antonomasia el discurso de la razón, dotado de un intervalo lógico retrotraspasante hacia su signo-brote inicial (ser-nada): poli-argumento modalizado de la actualidad substancial absoluta,

que de tal manera se torna autosujeto. Si la primaria metafísica consiste en concebir a Dios como esencia (existente), y la filosofía trascendental lo concibe como existencia (ética universal), la filosofía especulativa consiste en dejar a Dios en su incaptable trascendencia, pues su ser-concepto se consuma como idea, desde la cual retorna, allende la guerra esencia-existencia, a *ser-pre-ente-estancia* de cualquier fundamento concebible *(a-bismo)*. Este último proceso intralógico desemboca en el intervalo divino, faz subjetiva fluyente desde la síntesis cuadriprocesal $E_{(1-2)}$ - $\varepsilon_{(1-2)}$ hasta la *idea:* la lógica subjetiva es el discurso del sujeto especulativo aún no absoluto, nunca sustraído a la «*absolute Unruhe* des *Werdens*» (GW 11, 384, l. 31), «*absoluta inquietud* del *devenir*», de la mediación lógica: subjetividad desnuda, irreductible a esencia y existencia, que ha de consumarse como *Wirklichkeit* propiamente dicha, juego de concepto exterior (*tiempo*, en cuanto procesalidad tempo-espacial: naturaleza) e idea internada (*erinnerte:* espíritu en cuanto para-sí del tiempo purísimo, tiempo consigo mismo para ser-se).

En consecuencia, «Dios» no significa *ser* absolutamente mediado como sistema racional, sino absoluta mediación no sintetizable en sus extremos algorítmicos. Por eso Dios es «das vagere Absolute», «el absoluto más vago» (Enz., GW 20, § 31, obs.; cf. § 573, obs.: «der unbestimmte Gott», «el Dios indeterminado»). *Ser* difiere de Dios-ente con el que *ser* se niega, proceso cuyo comienzo es el inicio de la *Doctrina del ser*. Por ende, Dios no se reduce a existencia ni a esencia. Con ellas niega a *ser: actúa nada de ser*. (Del *ser* no se habla porque no habla; solo signa *estar*, idea alterificada: espacio-tiempo.) La existencia retro-cede; la esencia ante-cede. Dios cede *no* a *ser*. Retrocede a *esencia* y antecede a *idea*. En tanto lo hace, antecede a su vez a aquella y retrocede hacia esta. La absoluta actualidad circula, y en tal circularse allega el intervalo de Dios, su abismo y su entelequia: lógica de la idea, intraconciencia que habrá de concienciarse. Y dado que la substancial actualidad absoluta es tiempo *(daseyender Begriff, concepto que está siendo)*, puede retroespirit.uarse a Dios (retroconcebirlo desde lo lógico absoluto) como *Insichgehen*, *ir-hacia-sí*, del tiempo:

1) Ser: tiempo de ensayo, con la guerra E - ε entre bambalinas.
2) Idea: tiempo de intervalo, despliegue veri-ficante de la autoconciencia o apercepción trascendental.
3) Naturaleza y espíritu: tiempo de juego escénico; la guerra queda entre bambalinas y el concepto juega su partitura.

El concepto-idea-ente-hiperreal es, por tanto, el cuádruple circuito de la actualidad substancial del tiempo, su «gran teatro»: 1) abismo (Pt_1), 2) Dios (F), 3) naturaleza (P), 4) espíritu (Pt_2). Cada uno de estos momentos —vértices flexionales— es el tiempo perdido de los demás. *Tiempo: plenitud que se pierde*. El tiempo —perdido y perdiéndose— abarca desde abismo[49] hasta abismo, de *ser* a *yo puro*. Se extiende en el modo del salto, de la libertad, de la idea consumada. Tiempo: lo que se pierde; lo que se desgaja de él mismo, la plenitud de perderse. Plenitud, vislumbrada por Hegel,[50] que desborda al abismo, al ser, a Dios, a la idea, al yo: juego de futuro y pasado, por lo cual, en su esencia, es sin presente: le falta *lo que es;* se falta a sí mismo en la primigenia constitución del ser como protosigno. Así, pues, *tiempo:* lo que se pierde en *ser*, por lo que a este le es correlativa la *libertad: estar perdido el ente en el tiempo*, convocado por cada uno de sus vértices flexionales. Tiempo perdido: el abismo que *ser* desaloja, el *despojo*. *Tiempo: no-pre* sin *ser*, abismo despojado.

El comienzo del pensar se halla, según esto, en permanente autototalización, *Kairós* de

infinitos inicios egológico-mundantes, que a su vez retroincrementan sus existenciantes esencialidades: gesta témpica del abismo pre-ser. Dicho de otro modo: *pánta rei*, en el sentido especulativo apuntado. Tal imbricación lógica de tiempo-pre-ser se ratifica, en el sistema especulativo, al alcanzar este su cumbre en el tercer silogismo de la filosofía (ELN. Enz., GW 20, § 577), con el que se retorna al modelo vetero-metafísico del argumento ontológico. Por mediación de lo lógico, *pre-ser* (espíritu *lato sensu*) se pone como actualidad substancial (naturaleza en cuanto efectivo ente espacio-témpico). Encerrado y desdiosado en la lógica del concepto, Dios se libera como naturaleza para retornar a *pre-ser*. De tal modo, la filosofía «negativa» encierra en sí a la «positiva» desde la libertad subjetiva pre-subjetada. Dios se ausenta de la libertad lógica y emerge como libertad actual: espacio-tiempo de la idea.

El silogismo ELN concentra la idea de la filosofía; en él la razón autosapiente («die sich wissende Vernunft») tiene como centro —término medio *(Mitte)*— a lo universal-absoluto, que se desdobla en espíritu y naturaleza: en el proceso de la actividad subjetiva de la idea, por un lado, y el proceso de la idea objetiva, que es en sí, por otro, fenómenos ambos en los cuales dicha razón se manifiesta y se concentra. De tal modo, el concepto se mueve y desarrolla fuera de sí, movimiento real —ente espacio-témpico— coincidente con la actividad del conocer, razón por la cual la idea (lo lógico) es en-y-para-sí lo hiperlógico: «la eterna idea, ente en y para sí, [que] se actúa, engendra y goza eternamente» (Enz., GW 20, § 577).[51]

Aflora de tal guisa un pasmoso sin-sentido: el signo en cuanto nada de sí, el significante de su propia nada: Dios huye de los teoremas destinados a probar que existe y fulgura lejos de ellos, en lo que impresiona como sátira mordaz de toda metafísica. De tal modo se desencadena en esta cierta contrametafísica fecundante y consumante de la antigua *prima philosophia* merced a su más drástica negación. Tal es lo que piensa la idea de transfiguración de la metafísica. Es como si Dios dijese: soy cuanto no soy, pasado y futuro de todo presente; en primer término de este nuestro presente: parusía del *Kairós* mío y vuestro. (Por tanto, Dios —colige el pensante caviloso — es enemigo de la metafísica, radical crítico de ella. Dios-metafísica significa, pues, guerra absoluta, internalidad de todo interior como contienda consigo mismo. O bien, dicho con más énfasis: metafísica es idea suicida; Dios, tiempo suicida. Todo ello: *tiempo sin presente*). Paradoja, por ende, de la autoconciencia: el saber alcanzado es tan perfecto que se queda sin nada, sin ser: él *es* nada, solo nada, autoconciencia sin ella misma. Es lo que no es, es sin-ser. Y el despojo de la autoconciencia, sus desechos, es todo lo que ella es. El consciente-estar-siendo —el hombre— es sus desechos: verdad de ser-nada, de ser-despojo. Existir no lo efectiza. No es despojo en cuanto estar-siendo (inicial desnudez) sino en cuanto centro consciente que existe (final despojo). El *homo metaphysicus* asume a Dios como la necesaria nada de la esencia existente.

El idealismo especulativo se extiende, pues, de metafísica a ideología, y de esta a patología: morbo, dolor y *lógos* del despojo, verdad huida y tiempo perdido. La metamorfosis de Dios-metafísica confluye con la metamorfosis del hombre (espíritu subjetivo, objetivo y absoluto) en la unidad de la metafísica trans-trascendental-especulativa. La filosofía de Hegel no se concentra, pues, como *panenteísmo* sino como *trans-teísmo*. Dios es el des-lugar de abandono, desde el cual todo ente se es en cuanto despojo: solo es su huella. En el intervalo lógico, abierto por el pensar del Maestro Eckhart, brota la verdad final de la metafísica: se consuma autonegándose. No es cabal concepto cuanto desde la significancia da a entender el lenguaje, mas es verdad cuanto en la razón se abre paso desde lo franqueado por la negatividad. Dios solo puede ser por negación dialéctico-poiética. Así es *Ereignis*, *alleganza*, en espera: actual, efectante. Y no se trata de lo

que espera el consciente-estar-siendo, de la espera que es el espíritu, sino de que Dios espera. (Dios: el que espera en mí). El ideante-actuar-ente y el consciente-estar-siendo se acercan mutuamente en el tiempo (Pt_1), que en el lenguaje se dice *esperanza* (presente perdido, tiempo sin tiempo).

Dios-metafísica, en cuanto nacido del hombre y en él, es dolor y angustia. También espera redención, inconcebible si la metafísica plenificada no despliega a cabalidad nuestro *Kairós:* la mediación del *lógos*, la circulación hiperreal ser (Pt_1)-esencia (F)-concepto (P)-idea (Pt_2), circulación —actualidad del *lógos* mediador— cuyo compacto vértice final —el presente en el que la metafísica pierde su tiempo generador— *es* en cuanto brote primario del abismo, del *no* que ante-cede al ente.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (PhdG), *Phänomenologie des Geistes*, ed. por W. Bonsiepen y R. Heede, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 9, Hamburgo, Felix Meiner, 1980.

— (WL), *Wissenschaft der Logik*, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, en *Gesammelte Werke* (GW), vols. 11 y 12, Hamburgo, Felix Meiner, 1978 y 1981.

— (Enz.), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. por W. Bonsiepen y H. Ch. Lucas, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 20, Hamburgo, Felix Meiner, 1992.

— (GdPhil), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, vols. 18-20, 1970.

— (BDG), *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. por G. Lasson, Hamburgo, Felix Meiner, 1966.

Albizu, E. (1999), *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires, Baudino/UNSAM.

— (2000), *Verdades del arte*, Buenos Aires, Baudino/UNSAM.

— (2006), «Meister Eckhart y el núcleo de nuestro presente filosófico», en AA. VV., *El Maestro Eckhart en diálogo*, ed. Ruta, Buenos Aires, Baudino/UNSAM.

— (2009) *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2.ª ed.

— (2011), *La doble identidad de la fenomenología*, Buenos Aires, Baudino.

— (2016), «El núcleo trans-metafísico de la filosofía transcendental de Kant», en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, n.º 36, Buenos Aires, Abeledo Perrot.

— (2018), *Paso atrás y tiempo*, Buenos Aires, FCPA.

Buber, M. (1953), *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933-1935* (1936), incluido por el autor en el *Sammelband* de diversas obras suyas: *Einsichten*, Wiesbaden, Insel, p. 35.

Gadamer, H.-G. (1965), *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 2.ª ed., pp. 344-360.

Heidegger, M. (1958), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 2.ª ed.

Kant, I. (KpV), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. por H. D. Brandt y H. F. Klemme, Hamburgo, Meiner, 2003.

Maestro Eckhart (1963), *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. y adaptación al alemán actual por J. Quint, Múnich, Hanser.

Schelling, F. W. J. (1927), *Werke*, ed. por M. Schröter, Múnich, Beck (reimpr. 1958).

Notas

1 *Ser-metafísica*. Fórmula que presenta la identificación semiótica de «ser», en cuanto signo puro, con «metafísica», en cuanto significante-significado indeslindables uno de otro. De ese modo significan tanto *lo mismo* cuanto su *diferencia*, inmanente a la unidad que en cada caso constituyen.

2 Hegel escribe *Schluß*, *Schlüsse* (GW 20, §§ 571, 575-577): literalmente, conclusiones, cierres de las cadenas argumentales (terminología madurada desde Böhme hasta Leibniz y Wolff). *Schluß* se rigoriza lógicamente como inferencia, procedimiento conclusivo, para lo cual el *terminus technicus* vigente es «silogismo», consumación de esta sinécdoque lógico-semántica.

3 L = lo lógico; N = la naturaleza; E = el espíritu.

4 *Mediación*. Conexión entre dos extremos diferentes merced a determinaciones comunes, operantes como factores de unificación. Su significado se determina, pues, por la función operativa del término medio en el silogismo.

5 Cf. al respecto Albizu, 1999, pp. 565 ss., 585-588.

6 *Transversalidad*. En el presente estudio significa la diversificación témpica —operatividad del tiempo puro— en la mediación inter-totalidades relativas del «sistema de las ciencias filosóficas».

7 *Efectalidad*. Traduce *enérgeia*, *Wirksamkeit* y, por extensión, *Wirklichkeit*. Significa el núcleo actuante, poiético en sentido estricto, del *actus* de la metafísica, en especial aristotélica.

8 Proposición derivada del pasaje final de la «historia de la filosofía griega», primera parte de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, de Hegel (GdPhil, WA 19, 489).

9 PhdG, GW 9, pp. 34 y 429.

10 Cf. Albizu, 2000, pp. 87-131 («Prolegómenos para una teoría del significado»).

11 *Seer*. Traducción de *Seyn*, en sentido heideggeriano: diferencia ontológica (ser/ente). En ambas lenguas, alemán y español, se trata de una grafía arcaica. En los escritos de Hegel, *seyn* significa el puro *ser;* en grafía actual: *sein*.

12 Buber, 1953, p. 35.

13 Cf. Kant, KpV A 241 ss. Asimismo, Albizu, 2016, pp. 157-161.

14 Traducción de *Ereignis*, término central del pensamiento de Heidegger, por lo menos desde la década de 1930. En el presente escrito su significado se constituye desde el acercamiento unificador intuible en el verbo «allegar». Su significación arcaica, hoy esfumada, incluye el apareamiento.

15 *Tiempo*. Concepto central del pensamiento filosófico, no relacionable, en este estudio, con acepciones históricas o cosmográficas. En su ultimidad trans-pensable, *tiempo* comienza a constituirse como circuito cuadrático. Sus vértices de giro son: presente primario, futuro, presente secundario y pasado.

16 Cf. Albizu, 2018, pp. 15-16.

17 Nombre de la coordenada horizontal en la geometría analítica de Descartes. Designa aquí el eje *sintáctico* de los conjuntos semióticos, la dimensión de *sentido* de cada conjunto.

18 «Seyn ist Seyn, und Nichts ist Nichts, nur in ihrer Unterschiedenheit von einander; in ihrer Wahrheit aber, in ihrer Einheit sind sie als diese Bestimmungen verschwunden, und sind nun etwas anderes. Seyn und Nichts sind dasselbe; darum weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Seyn und Nichts, und haben eine verschiedene Bestimmung; im Werden waren sie Entstehen und Vergehen; im Daseyn als einer anders bestimmten Einheit sind sie wieder anders bestimmte Momente».

19 «Einheit des Seyns und Nichts, welche als seyend ist, oder dies Gestalt der unmittelbaren Einheit dieser Momente hat».

20 «Daseyn ist, nach seinem Werden, überhaupt *Seyn* mit einem *Nichtseyn*, aber so daß diß Nichtseyn in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen ist; das Daseyn ist *bestimmtes* Seyn überhaupt».

21 «[…] daß diese Reflexion, nicht die äussere Reflexion des *denkenden Subjects sey*, sondern daß sie selbst erkannt werde, und zwar als die eigene Bestimmung und Bewegung der Selbstständigen, ihren Unterschied aufzuheben, und nicht bloß an sich eins, sondern in ihrem qualitativen Unterschiede eins zu seyn, wodurch denn der *Begriff des Wesens* [sich erweist], nicht das Negative ausser ihm, zu haben, sondern an ihm selbst die absolute Negativität, Gleichgültigkeit gegen sich selbst eben so sehr als seines Andersseyns gegen sich, zu seyn».

22 «[…] das Seyn das nur diß ist, in seiner Negation mit sich zusammengegangen und hiemit reines Seyn zu seyn».

23 «Das Wesen kommt aus dem Seyn her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein *Resultat* jener Bewegung».

24 «Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gräntze. Seine Gräntze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen» (PhdG, GW 9, 433, ll. 3-5). «El saber no se conoce a sí mismo, sino que también conoce lo negativo de sí mismo, o sus límites. Saber sus límites significa saber sacrificarse».

25 «[…] die Sache selbst, aber in die Aeusserlichkeit des Seyns hinausgeworfen; *der wiederhergestellte Kreis des Seyns*».

26 «Diese durch Grund und Bedingung vermittelte, und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit ist die *Existenz*».

27 *Conceptar:* hacer concepto, que abarca desde *concebir*, instaurar o conferir presente, hasta *conceptuar*, autotrascenderse el objeto en su concepto, en su significado. *Conceptar*. Concebir en sentido lógico estricto, específico del *nous poietikós*. Se distingue del mero *conceptuar*, fenómeno psicocognitivo cifrado en conferir carácter conceptual a una unidad semántica.

28 «[…] das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäusserung, jenseits deren es nicht zurückgeblieben ist. […] Das Wesen ist die Existenz; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden».

29 «Als die durch Aufheben sich setzende Unmittelbarkeit ist die Existenz negative Einheit und Insichseyn; sie bestimmt sich daher unmittelbar als ein *Existirendes* und als *Ding*».

30 «Die Existenz ist die Unmittelbarkeit des Seyns, zu der sich das Wesen wieder hergestellt hat».

31 «[…] die Bewegung des Wesens ist überhaupt das *Werden zum Begriffe*».

32 Cf. Maestro Eckhart, 1963, sermón 32, p. 33. (Corresponde al sermón 30 de la edición crítica [1936 ss.]).

33 «Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstracte Identität, sondern die Identität des Seyns und Wesens, oder die Identität des Innern und Aeussern ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht, und es zum Attribut bestimmt».

34 «[…] diese Einheit, in welcher Existenz oder Unmittelbarkeit, und das Ansichseyn, der Grund oder das Reflectirte

schlechthin Momente sind, ist nun die *Wirklichkeit*. Das Wirkliche […] manifestirt sich; das heißt, es ist in seiner Aeusserlichkeit *es selbst*, und ist nur in *ihr*, nemlich nur als von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, *es selbst*».

35 Cf. Albizu, 2011, primera parte, pp. 61-169.

36 *Trans-trascendental* y *trans-especulativo*. Son menciones topológicas significantes del pensar abierto por su propio estar-siendo sus límites. Se constituye así el significado puro, aún in-significado como tal, presentado en la distancia negativa —«in»— propia de lo que ha llegado a constituirse según el inmanente tiempo implosivo de la filosofía madura: forma radical de ir hacia el origen que se es. Esta *positio* final se agrega, pues, a la teoría hegeliana de las posiciones del espíritu, expuesta al inicio del presente estudio.

37 Cf. Gadamer, 1965, pp. 344-360.

38 Cf. Albizu, 2009, pp. 173-191 («La idea hegeliana de materia y el tránsito de lo ideal a lo real») y pp. 325-329 («El desaparecer de lo eterno en sí mismo»).

39 Albizu, 2009, p. 318 («Kairós»).

40 Cf. Albizu, 2006, pp. 15-49 («Meister Eckart y el núcleo de nuestro presente»).

41 «Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte».

42 «[…] die Reflexion *des Grundes* in sich […]».

43 «Grund ist als Abgrund, die verschwundene Vermittlung».

44 «Reflexion des Grundes in sich».

45 Presente primario, futuro, pasado, presente secundario.

46 Cf. Heidegger, 1958, pp. 175-188, esp. 188.

47 Cf. Schelling, 1927, vol. V, pp. 742 ss. Asimismo, Albizu, 2009, pp. 28-30.

48 «Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831», en BDG, pp. 175-176: «Der Begriff hat […] das Sein an ihm selbst; er ist selbst dies, seine Einseitigkeit aufzuheben, und es ist bloße Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dies sich selbst Aufhebende, und indem wir so den Begriff als getrennt vom Sein hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Sein ist an ihm selber.

Der Begriff […] hebt selbst seine Subjektivität auf und objektiviert sich. […] [Er] ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen […], seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. […]

Sein ist die allerärmste Abstraktion; der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Sein haben wir nicht in der Armut der Abstraktion, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Sein als das Sein Gottes, als das ganz konkrete Sein, unterschieden von Gott. Das Bewußtsein des endlichen Geistes ist das konkrete Sein, das Material der Realisierung des Begriffs Gottes».

49 Ἄβυσσος: sin fondo, sin fundamento, *ohne Grund*, «*ohn warum*» (Angelus Silesius). Tiempo: sin porqué y sin para-qué; él «es» el porqué y el para-qué de todo presente. De tal modo, tiempo sin presente «es» *tiempo sin tiempo:* esto no es un absurdo sino lo «máximo» pensable, allegado en la figura de *Krónos*, devorador de sus hijos (cf. Enz., GW 20, § 258, obs.), ahora retrodevorado por ellos. ¿En qué momento de la digestión estamos?

50 En especial en el Prefacio y el capítulo VIII de la PhdG y en el final de la WL (1816), GW 12, 253, esp. ll. 21-25; asimismo en Enz., GW 20, § 244.

51 «[…] die ewige an und für sich seiende Idee, [die] sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt».

6
El persistente ingenio filosófico de la dialéctica[1]

Miguel Giusti

Desde que hizo su aparición en los inicios de la historia de la filosofía, la dialéctica se ha visto envuelta en controversias apasionadas sobre su utilidad o sus peligros. Fue elevada al rango de método privilegiado de la razón por grandes filósofos, como Platón, Aristóteles o Hegel, en distintos momentos de la historia, y fue también denigrada como forma espuria y engañosa de razonar por otros filósofos no menos notables, como Descartes, Kant o Heidegger. Caso extraño en la historia de los conceptos filosóficos, el prestigio teórico de la dialéctica parece ser casi tan grande como su desprestigio.

Ello ha podido apreciarse en la historia a través de un curioso movimiento pendular que suele producirse cada vez que la dialéctica hace su aparición. No bien un pensador importante decide otorgarle a la dialéctica un papel central en la concepción del sentido de la filosofía, el éxito de su empresa conduce a la formación de una escuela que se vale de ella como un método mecánico capaz de ser aplicado a cualquier contenido, con la natural consecuencia de su trivialización, por lo que no tarda en surgir otro gran pensador que denuncia los peligros ligados a dicho método y cuestiona radicalmente su relevancia para la filosofía. Algo así ocurrió con la concepción aristotélica de la dialéctica, que pasó a popularizarse como método escolástico de resolución de controversias y que se vio expuesta, por ello mismo, a las críticas más severas por parte de los filósofos de la Modernidad. Otro tanto sucedió con la concepción hegeliana de la dialéctica, utilizada seguidamente por los hegelianos de izquierda, sobre todo por el marxismo, como un esquema mecánico de interpretación de la sociedad y de la historia, hasta que, como era de esperarse, los filósofos de la ciencia del siglo XIX y casi la entera filosofía del siglo XX pusieran al descubierto la arbitrariedad y el dogmatismo de esa empresa.

Emblemática, e interesante para nuestro asunto, es la posición de Kant, quien compartió la opinión difundida entre sus contemporáneos, según la cual la dialéctica era un método poco riguroso, expuesto a los juegos ilusorios del razonamiento, como de hecho podía comprobarse, en su opinión, en la historia precedente de la metafísica medieval. Someter la razón a *crítica*, lo que era su propósito, equivalía a devolverle a la razón el rigor que había perdido o que nunca había podido alcanzar debido a sus excesos dialécticos. Y ello solo era posible si se revaloraba y adecuaba a los tiempos el método tradicionalmente opuesto a la dialéctica: el método de la «analítica». Por esa razón, el núcleo de su propuesta filosófica se expresa en la llamada *Analítica trascendental*.

Recordemos que ya Aristóteles había hecho una distinción entre estos dos «métodos»: el «analítico» era, para él, el método habitual de la ciencia, un procedimiento deductivo y demostrativo que podía operar con rigurosidad sobre la base de principios o axiomas evidentes. Pero para los casos en que no se pudiese contar con tales principios, es decir, para las situaciones argumentativas sujetas a controversia, consideró indispensable recurrir a un método diferente, precisamente el «dialéctico», que permitiese imaginar otras vías u otras formas de consenso que dieran solución a las controversias. Kant, como se ha dicho, no otorgaba crédito a la dialéctica y

creía que ella era simplemente un modo deficiente e inconsistente de razonar, un método «aparente» e «ilusorio». Pero tuvo, pese a ello, la cautela de hacerle un lugar sistemático en su teoría de la razón, pues consideró que había algo en la dialéctica, mejor dicho: en la razón misma, que, más allá de su uso científico estricto, parecía conducir el ejercicio del pensamiento hasta extremos contradictorios. Aun desconfiando de la capacidad cognoscitiva de la dialéctica y pese a negarle autoridad para producir un conocimiento científico estricto, consideró, pues, que ella era consustancial al ejercicio de la razón.

Es en este marco de referencias que quisiera analizar, en lo que sigue, la concepción hegeliana de la dialéctica, tratando de mostrar, como se anuncia en el título, *el persistente ingenio filosófico* que viene asociado a ella y que puede hacerse valer también en el escenario de la discusión filosófica contemporánea. Y lo primero que desearía destacar es la complicidad que muestra Hegel con Aristóteles al subrayar las limitaciones del pensamiento analítico. En el § 38 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* leemos:

> El análisis parte de lo concreto [...]. El empirismo se halla en un error si piensa que al analizar los objetos los deja inalterados, pues en realidad lo que hace es convertir lo concreto en abstracto. Por ello ocurre también que lo vivo es aniquilado, pues solo lo concreto es viviente [...]. En la medida en que el análisis permanece en el punto de vista de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: «Hat die Teile in ihrer Hand / Fehlt leider nur das geistige Band» [«Tiene las partes en sus manos, y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual»].[2]

Hegel ilustra, como vemos, su crítica del «análisis» con una cita del *Fausto* de Goethe. El pasaje se encuentra en las escenas iniciales de la obra: Mefistófeles está suplantando a Fausto, en su gabinete de trabajo, ante un cándido alumno que acude al maestro en busca de lecciones de filosofía. Deseoso el joven de aprender «la verdad de las cosas en la tierra y en el cielo», Mefistófeles le sugiere en primer lugar estudiar la Lógica, en los siguientes términos:

Mefistofeles:	*Mefistófeles:*
Mein teurer Freund, ich rat‘Euch drum	Le aconsejo, pues, mi caro amigo,
Zuerst Collegium Logicum.	entrar primero en el Curso de Lógica.
Da wird der Geist Euch wohl dressiert,	Allí le peinarán debidamente el espíritu,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,	se lo calzarán en botas de tortura,
Daß er bedächtiger so fortan	de suerte que se deslice con más tiento
Hinschleiche die Gedankenbahn,	por el sendero del pensar
Und nicht etwa, die Kreuz und Quer,	y no se tuerza acá y allá
Irrlichteliere hin und her.	y se descarríe.
[...]	[...]
Zwar ist‘s mit der Gedankenfabrik	En realidad, la fábrica de pensamientos
Wie mit einem Weber-Meisterstück,	es como la obra maestra del tejedor:
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,	A un golpe de pedal se mueven mil hilos,
Die Schifflein herüber hinüber schießen,	suben y bajan las devanaderas,
Die Fäden ungesehen fließen,	corren invisibles los cabos, y un golpecito
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt:	solo fragua miles de combinaciones:
Der Philosoph, der tritt herein	Así también el filósofo aparece
Und beweist Euch, es müßt‘so sein:	y nos demuestra cómo se debe proceder:
Das Erst‘ wär‘so, das Zweite so,	lo primero tiene que ser así, lo segundo asá,

Und drum das Dritt‘ und Vierte so,	y de ahí se deriva lo tercero y lo cuarto,
Und wenn das Erst’ und Zweit’ nicht wär’,	y si no existiera lo primero y lo segundo,
Das Dritt’ und Viert’ wär’ nimmermehr.	no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto.
Das preisen die Schüler aller Orten,	Así lo aprecian los discípulos por doquier,
Sind aber keine Weber geworden.	pero ninguno ha llegado a ser tejedor.
Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,	Quien aspira a conocer y describir algo vivo,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,	busca ante todo desentrañarle el espíritu;
Dann hat er die Teile in seiner Hand,	tiene entonces las partes en sus manos,
Fehlt leider! nur das geistige Band.	y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual.
Der Schüler:	*El alumno:*
Kann euch nicht eben ganz verstehen.	Temo que no llego a entenderlo del todo.[3]

Mefistófeles centra su atención en la metáfora del tejido, la cual, como sabemos, fue entre los griegos el motivo originario al que aludía la palabra *análisis*, que fuera luego empleada para designar la operación de enlazar y desenlazar conceptos entre sí. Pero la comparación es en estos versos aún más sofisticada —más moderna—, pues de lo que se nos habla es de un telar y, respectivamente, de una fábrica de pensamientos: lo que en un caso es la compleja conexión mecánica de movimientos e hilos, lo es en el otro la trama coherente de las demostraciones.

Múltiples asociaciones podrían hacerse sobre estos versos, que los labios de Mefistófeles y la pluma de Goethe han dotado de exuberante densidad. Yo quisiera detenerme tan solo en un motivo típicamente romántico, y de notoria actualidad —como la poseen, por lo demás, algunos otros motivos románticos—, a saber: en el acentuado contraste entre la ciencia y la vida, o, como lo dice el mismo Goethe, entre la *lógica* y el *espíritu*. «Quien aspira a conocer y describir algo vivo, / busca ante todo desentrañarle el espíritu; / tiene entonces las partes en sus manos, / y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual» («Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt leider! nur das geistige Band»). La minuciosa descomposición efectuada por la fábrica de pensamientos solo logra poner de manifiesto, y poner en ridículo, la vanidad de esa empresa. Su objeto, la vida, se le escapa de las manos, en las que retiene solo los elementos aislados. El espíritu, como lo sugiere aquella imagen que nos ha sido transmitida desde Heine hasta Ryle, no llega a nacer de la máquina.

La palabra «análisis» no aparece en esta escena, aun cuando, como hemos visto, son numerosas las imágenes que nos permiten evocarla. Es lo que hace precisamente Hegel en el pasaje que hemos citado de la *Enciclopedia*. Hegel asocia el análisis, de acuerdo con la tradición, a la operación lógica de separación y descomposición de una totalidad en sus elementos constitutivos —en sus determinaciones conceptuales—, y considera, como Mefistófeles, que semejante operación cognoscitiva, tomada por sí sola, transforma, distorsionándola, la vida que supuestamente pretende captar. Y es precisamente para expresar filosóficamente la vitalidad perdida que Hegel recurre al concepto de «dialéctica». El caso es interesante, porque representa uno de los episodios más significativos de ese movimiento conceptual pendular al que nos referíamos al inicio, y porque es además un buen ejemplo del dinamismo de las categorías en la historia de la filosofía. Vamos a tratar de iluminar el problema trazando un itinerario que empiece con la reformulación hegeliana del concepto kantiano de dialéctica, para pasar, en un segundo momento, al contexto aristotélico en el que asientan las raíces del método, luego de lo

cual retornaremos a la concepción hegeliana con el propósito, esta vez, de mostrar el ingenio filosófico que puede seguir exhibiendo aquella visión de la dialéctica en la actualidad.

1. La vitalidad lógica de la dialéctica hegeliana

En líneas generales, puede decirse que Hegel encuentra y reformula un doble juego de oposiciones en el que se halla comprometida la noción de «análisis» en su época: la oposición entre *análisis* y síntesis y la oposición entre *analítica* y *dialéctica*. Entre análisis y síntesis, entre *resolutio* y *compositio*, Hegel encuentra en los modernos —por ejemplo en la definición cartesiana del método[4] o en la idea leibniziana de una *ars combinatoria*—[5] una relación de complementariedad, un mismo movimiento ascensional y descensional de descomposición y reconstitución de los conceptos, extraído del modo de proceder de las matemáticas y postulado como paradigma metodológico de la búsqueda de un fundamento último. Pero es sabido qué opinión le merece a Hegel esta fascinación que ejerce entre los filósofos modernos el modelo de la geometría. En el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*[6] hallamos un juicio severo sobre las insuficiencias de dicho método, así como sobre el profundo equívoco que encierra su aplicación a la filosofía. En lo que respecta a la primera oposición entre análisis y síntesis, Hegel rechaza, pues, el marco global que da sentido a su relación, tal como lo descubre entre sus contemporáneos. Si, como veremos luego, él mismo define el método de la filosofía como *simultáneamente analítico y sintético*, es porque otorga a ambas nociones un significado diferente, o, más exactamente, porque establece entre ellas una relación de nuevo tipo, ausente en su definición habitual. De qué relación se trata, lo podremos entender si tomamos el segundo juego de oposiciones al que nos referíamos hace un instante: la oposición entre *analítica* y *dialéctica*.

A este respecto, Hegel se considera a sí mismo un continuador de la obra de Kant, a quien llama explícitamente «predecesor» *(Vorgänger)* y «autoridad» *(Autorität)* en la materia.[7] Por cierto, Kant define a la dialéctica como la «lógica de la ilusión» o «de la apariencia» («die Logik des Scheins»),[8] la cual, en su forma originaria, «no corresponde en modo alguno a la dignidad de la filosofía».[9] Pero lo que a Hegel le interesa es sobre todo el hecho de que, en Kant, la metafísica se ha convertido en *lógica*, en lógica *trascendental*, dentro de la cual a la dialéctica le corresponde ocuparse de «*la objetividad de la apariencia* y la *necesidad de la contradicción* que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento».[10] En tal medida, Kant «ha puesto a la dialéctica en un lugar más alto»,[11] pues la ha diferenciado claramente de esa otra dialéctica conocida por la tradición, que él llama «meramente lógica», y que consistiría, en su opinión, en un ejercicio elemental de descubrimiento y eliminación de errores o artificios de la argumentación.[12] De esta *otra* dialéctica hablaremos más adelante. Por el momento nos basta retener el hecho de que Kant separó estructuralmente el dominio de la certeza cognoscitiva del de la apariencia del saber; el primero lo designó con el nombre de *analítica* (del *entendimiento*), y el segundo —también constitutivo del pensar— recibió el viejo nombre de *dialéctica* (de la *razón*). Hegel asumió esta distinción en virtud del carácter esencial atribuido por Kant a la dimensión antinómica de la razón, y en virtud también del programa *lógico* de superación de la metafísica tradicional. No obstante, lo que en Kant hace las veces de un *límite*, en Hegel sirve para caracterizar un *programa* de la razón.

Para que la dialéctica deje de ser señal de una aporía y se convierta en promesa de su

superación efectiva, es preciso que ella sea reformulada y redefinida con respecto al mismo doble juego de oposiciones en el que ha hecho su aparición. Esta operación consiste en modificar la relación kantiana entre análisis y síntesis de modo tal que la síntesis —la síntesis de la apercepción— se convierta en el motor del trabajo analítico mismo, haciendo posible el «automovimiento del contenido» con el que Hegel suele caracterizar al método dialéctico.

La *dialéctica* es redefinida por Hegel, pues, como *movimiento sintético inmanente al análisis mismo*. Esto, sin embargo, es tan solo una declaración postulatoria que no da cuenta aún del sentido que poseen los términos así combinados, ni de la razón por la cual sería legítimo hablar aquí de *movimiento*. Vale la pena, pues, que nos detengamos a observar con más precisión en qué consiste esta tarea, ambiciosa y enigmática, que Hegel asigna al método de la filosofía.

Sea cual fuere la forma o el contexto de su aparición en las obras de Hegel, la dialéctica necesita siempre de un punto de partida, de un comienzo (de un *Anfang*). Más exactamente: necesita de un *conflicto* de puntos de partida. Porque, si por hipótesis, no hubiese más que *una* posición de indiscutible evidencia intrínseca, entonces no habría necesidad de mediación alguna; la dialéctica sería entonces superflua. Técnicamente hablando, desde el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*, el comienzo se llama *Bestimmtheit* (determinidad). La «determinidad» consiste en un *qué* específico, digamos: en la fijación de una posición, la cual, por definición, aunque no sea sino de modo implícito, excluye de sí justamente todo lo que ella no necesita para existir como posición. No importa, en realidad, de qué posición se trate, es decir, cuál sea su contenido: cualquier opinión, cualquier palabra, cualquier trazo son susceptibles de semejante caracterización, pues en todos los casos la determinidad es afirmada por medio de la diferencia con lo otro de sí misma. En el comienzo, al fijarse la posición, la diferencia no tiene por qué estar tematizada. Convertir a la diferencia (a la diferencia con otra u otras determinidades) en un *tema* equivale, en efecto, como dice Hegel, a establecer una *relación (ein Verhältnis)* entre las posiciones y, por tanto, a adoptar un punto de vista, una posición, distinta ya y más compleja de aquella que constituía el comienzo. Para el comienzo mismo basta solo —más bien: *es necesario* — que emerja una posición en su positividad o en su inmediatez.

Percatarse de la diferencia implícita en la posición inicial, advertir su inmediatez, significa reconocer que la posición no era todo, que ella es relativa o que es justamente *solo una posición*. De este modo se distingue, de un lado, aquello que inicialmente había sido afirmado de aquello que fue excluido de la afirmación, y se distingue además, de otro lado, la posición primera inmediata exenta de incertidumbre, de la nueva posición que reconoce su propia relatividad. Esta operación lógica, que en el vocabulario hegeliano (pero también en el de la filosofía crítica) se denomina *reflexión (Reflexion)*, es en realidad trivial, y puede verificarse constantemente en nuestros diálogos cotidianos. Cuando alguien da su opinión sobre un tema cualquiera, adopta, en el sentido indicado, una *posición determinada*, la cual en principio puede ser o no objeto de controversia. Si no lo es, puede presumirse que cuenta, en términos generales, con la comprensión o el asentimiento de los interlocutores. Pero ocurre precisamente con frecuencia que algún interlocutor manifiesta su desacuerdo, adoptando él también una posición al respecto. Para la posición inicial, que puso literalmente en marcha el diálogo, la posición discrepante es motivo suficiente para caer en la cuenta: 1) de que la posición adoptada había excluido otras perspectivas posibles y defendibles, y 2) de que por ello mismo la posición inicial se convierte ella también en una perspectiva, diferenciándose así de la cosa con la que al comienzo se había identificado de modo inmediato. La reflexión, en este caso, consiste en un distanciamiento de la propia posición inicial, pero sin renunciar por ello necesariamente a la pretensión de dar cuenta

del tema que ahora está ya *en discusión*.

La reflexión designa, pues, la doble relación existente entre las determinidades y entre cada una de ellas consigo misma y con las otras. Ella es el inicio de la dialéctica, pero por sí sola no es aún dialéctica. Porque no sería difícil, a decir verdad, imaginar un conflicto de posiciones que se prolongase indefinidamente, una suerte de reflexión al infinito, en la que se reprodujese una y otra vez la controversia inicial sin avanzar en su solución. A ello se debe, entre otras cosas, que el mismo Hegel llame a la filosofía crítica, vale decir, a la filosofía guiada por el modelo del análisis, una «filosofía de la reflexión», pues ella habría fijado y *perpetuado*, en su opinión, las múltiples oposiciones descubiertas por el entendimiento. La dialéctica, en cambio, exige algún tipo de solución, de superación, del conflicto de la reflexión. En el ejemplo del diálogo, el conflicto puede considerarse resuelto cuando en el intercambio de argumentos se encuentra alguno que resulta convincente o plausible para las partes en disputa. Sin necesidad de abandonar sus puntos de vista iniciales, los interlocutores pueden acceder por vía argumentativa a un terreno común de mayor amplitud que englobe sus posiciones sin desfigurarlas.

Ahora bien, como se habrá notado ya, el ejemplo del diálogo, si bien puede ser ilustrativo, es también equívoco en este contexto. Hay, en el diálogo, dos rasgos constitutivos que no parecen condecirse con la dialéctica hegeliana: la diversidad de sus fuentes de inspiración, en primer lugar, y la forma consensual de su resolución, en segundo lugar. En cuanto a lo primero, es evidente que las posiciones, en un diálogo, no guardan entre sí, al menos en primera instancia, una relación lógica de implicación o de exclusión, como parecería ser indispensable en el caso de la dialéctica de Hegel. Pensemos por un instante, para que nuestro ejemplo sea más ilustrado, en los diálogos de Platón. Allí, en los momentos cruciales en los que el conflicto se hace manifiesto, ocurre con frecuencia que Sócrates cuenta una leyenda, relata un mito, propone una alegoría. No es que estos recursos estén desvinculados del curso inmanente del diálogo —en tal caso habrían impedido su continuación—; pero es claro que su pertinencia para el tema en disputa no se deriva de lo que acaba de ser expresado por un interlocutor, sino en todo caso de un horizonte de comprensión más vasto que puede servir, a ambos, de inspiración de múltiples maneras. En cuanto a lo segundo —a la forma de resolver el conflicto—, en el caso del diálogo el desenlace está sujeto a la posibilidad de hallar un argumento que obtenga el asentimiento de los interlocutores, sin que pueda tampoco hacerse valer la obligatoriedad de una demostración. La falta de necesidad lógica, en ambos casos, impone límites a la comparación entre el desenvolvimiento del diálogo y el mecanismo de automovimiento que Hegel espera del método dialéctico.

Para garantizar la *necesidad* del surgimiento y de la superación de la reflexión, Hegel debe imaginar, por lo tanto, un modo *inmanente* de producción de todo el proceso metodológico. A esto nos referíamos justamente al decir que, para él, la síntesis debe convertirse en el motor del trabajo analítico mismo. En el marco relativo a los elementos de que se compone la reflexión, dicha función inmanente reposa sobre el concepto de *presuposición (Voraussetzung)*. En efecto, Hegel advierte, no sin astucia, que toda determinidad inicial tiene la peculiaridad de ser, como veíamos ya, una *posición (Setzung)*, pero de ocultarse además a sí misma su condición de posición; ella es siempre, en esa medida, *previa (voraus)* en un sentido lógico. Que se trate de una presuposición es, por eso, algo que no se puede reconocer sino en un segundo momento, esto es, cuando se ha logrado revertir el carácter previo de la posición. Intentar retroceder, por así decir, a fin de eliminar la presuposición del primer momento, es imposible, pues siempre deberá recurrirse a un *algo* en que apoyarse, y ese algo encerrará él mismo una nueva presuposición. De

ser esto así, parece entonces posible imaginar una relación inmanente —«un automovimiento»— entre los conceptos determinados: la inmanencia estaría dada por el proceso mismo de recuperación de lo presupuesto. No por la intervención externa del investigador ni por libre asociación de conceptos, sino por la explicitación de lo que había sido implícita pero necesariamente ocultado para iniciar el itinerario. Por ser presupuesto, el comienzo no puede dar cuenta de sí mismo más que por medio de la supresión de la presuposición; pero suprimir la presuposición quiere decir precisamente establecer aquella doble relación consigo mismo y con el otro que habíamos identificado como la «reflexión». La novedad en este último caso reside en el hecho de que la reflexión es efectuada *a partir de* los conceptos determinados y de modo intrínseco.

Por esa vía piensa Hegel resolver el problema del *origen* del dinamismo de los conceptos. Queda aún por resolver, sin embargo, la dificultad —la enorme dificultad— de establecer *el* punto de partida que permita desencadenar toda la serie, hilvanar todo el tejido de los conceptos, es decir, de establecer «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?» («Womit muß der Anfang der Wissenchaft gemacht werden?»). Sobre este punto volveremos más adelante.

El segundo problema que habíamos detectado por comparación con el diálogo era la forma de solución del conflicto, el cual ahora podríamos considerar como autogenerado. Aun concediendo, en efecto, que la posición sea generada por el mecanismo de la presuposición, ello no es suficiente para establecer por qué o en qué momento habría de producirse una superación de dicha oposición, permitiéndose así que se reinicie nuevamente todo el proceso. Lo que Hegel pretende es bastante claro: quiere mostrar, *demostrar*, que la relación que conocemos como reflexión *se relaciona nuevamente consigo misma* o, para decirlo en términos menos solipsistas, que la oposición inicial puede ser captada desde un nuevo punto de vista que sería el punto de vista de *su unidad*. Por eso caracteriza a la dialéctica como una *reflexión sobre la reflexión (Reflexion der Reflexion)*. En virtud de esta operación metodológica, vemos aparecer una serie de conceptos que hacen las veces de unidad conceptual de las oposiciones iniciales, y que nos revelan indirectamente cuán amplia era la gama de presuposiciones que había estado en juego en las posiciones dogmáticas de la disputa primera.

Dejo por el momento estos meandros por los que se está encaminando mi argumentación, para recapitular lo que hemos venido analizando hasta aquí, y para no perder de vista el tema central que anima a esta exposición. Frente al dilema en que se encuentra el paradigma moderno de la analítica del entendimiento —dilema que Goethe, y Hegel con él, ilustran por medio de la escena del drama citada al comienzo—, y con el propósito de hacer emerger nuevamente la vida que se escurre entre los engranajes del análisis, Hegel asume la vieja, desacreditada noción de la dialéctica, asignándole la tarea de reconciliar entre sí, de modo inmanente, los múltiples puntos de vista constitutivos de la razón. Empleando los mismos recursos categoriales de Kant, pero modificando sustancialmente su interrelación, Hegel convierte a la dialéctica en un movimiento sintético de producción y resolución de las oposiciones del trabajo analítico. Se trata de una reflexión sobre la relación de reflexión desatada por el conflicto entre determinidades, conflicto hecho manifiesto gracias al mecanismo de la presuposición. Ahora bien, como vimos por la comparación con el diálogo, el proceso dialéctico, aun admitiéndose su autogeneración, enfrenta al menos dos dificultades cuya solución se expone a fundadas reservas: la determinación del punto de partida absoluto y la decisión acerca del momento y el modo de la superación del conflicto. Para tratar de iluminar estas dificultades, podría sernos de ayuda en este punto rememorar la constelación originaria en la que se produjo la distinción entre análisis y dialéctica.

Volvamos, pues, por un momento la mirada a Aristóteles.

2. La genialidad de la dialéctica aristotélica

La determinación del papel de la dialéctica en Aristóteles ha dado lugar —como no podía ser de otro modo— a numerosas disputas en la tradición filosófica y es aún hoy un tema controvertido entre los especialistas. Fue Aristóteles, como sabemos, quien acuñó la diferencia terminológica entre *analítica* y *dialéctica* (entre *analítica* y *tópica*), en el marco de una reflexión sobre el método que, luego de múltiples peripecias, se prolonga hasta la estructura categorial de la *Crítica de la razón pura* o, como hemos visto, incluso hasta la *Ciencia de la lógica* de Hegel. *Analítica* es el título que Aristóteles mismo otorga a la investigación sobre el método apodíctico de la ciencia que parte de premisas evidentes y se rige por reglas precisas de deducción e implicación. El método *dialéctico*, en cambio, es presentado como un arte más general de argumentación que, dando por sentada justamente la no evidencia, es decir, el desacuerdo entre los interlocutores acerca de un tema, recurre a fórmulas plausibles que logren crear un consenso.[13] En ambos casos se emplean *silogismos*, los cuales, de acuerdo con la definición aristotélica, son discursos *(logoi)* que permiten llegar, «a través de lo establecido (de lo *puesto*)» *(dia ton keimenon)*, a «algo distinto de lo establecido (de lo *puesto*)» *(héteron ti ton keimenon)*.[14] Lo que los diferencia es su punto de partida, la premisa *(prótasis)* del razonamiento silogístico: en el caso de la demostración científica *(apódeixis)*, las premisas son *principios (archai)* que poseen evidencia y anterioridad con respecto a lo que de ellos se deriva[15] —ellos mismos no son (ni pueden ser) demostrables, sino son más bien el punto de apoyo de la demostración—; en el caso del silogismo dialéctico, en cambio, lo que hace las veces de premisa es solo *éndoxon*, *probabilis*, «probable» —según la equívoca versión tradicional—, «plausible» —de acuerdo con una traducción que parece más adecuada (aunque no del todo satisfactoria)—. *Éndoxon* es, en efecto, aquella *posición* (para usar los términos de la definición del silogismo) que es compartida «por todos, por la mayoría o por los sabios»[16] y que constituye, en tal medida, una instancia, una dimensión o una *presuposición* en la que los interlocutores pueden reconocer un lugar común que les permita resolver su controversia. No es pues «probable» o «vero-*símil*» en el sentido de una evidencia de rango inferior con la que uno debiera contentarse en aquellos ámbitos en que no es posible aplicar los criterios analíticos, sino que es más bien la instancia última de apelación de todos los discursos argumentativos —incluso aquellos que se refieren a los principios primeros —, instancia que se halla justamente «en la *doxa*».

La dialéctica, dice Aristóteles, es «un método a partir del cual podemos razonar *(synlogítsestai)* sobre cualquier problema que se nos proponga a partir de cosas plausibles *(éndoxon)*».[17] En términos generales, «razonar» consiste en hacer uso del mecanismo de la *presuposición* —extraer *de lo establecido (de lo puesto) algo distinto de lo establecido (de lo puesto)*—, mecanismo por medio del cual remitimos el saber inmediato a un saber subyacente que le está ligado de modo intrínseco. Pero lo propio de la dialéctica es que este razonamiento se lleva a cabo sobre un *problema (próblema)*, es decir, sobre «una cuestión acerca de la cual no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno».[18] Para activar el método argumentativo de la dialéctica, tiene que surgir, pues, previamente un «problema» en el sentido indicado, un desacuerdo de opiniones que haga

indispensable, o deseable, la búsqueda del consenso. Esto significa, por cierto, que no todo es *de facto* objeto de dialéctica, porque hay muchas cosas sobre las que existe acuerdo, aunque sea tácito, y sobre las que no parece necesario debatir. Pero, desde el momento en que se fija una posición determinada, manifiestamente discrepante con la de otros, se crea aquella situación problemática que demanda la intervención del método dialéctico.

Es precisamente este procedimiento metodológico el que Aristóteles parece hacer valer en sus investigaciones específicas. Difícilmente se podría decir, en cambio, que aplique en ellas, en sentido estricto, el modelo del silogismo apodíctico de los *Analíticos*. Al advertirnos, al inicio de la *Física*, de la *Ética* o incluso del libro Γ de la *Metafísica*, que el *movimiento*, el *bien* o el *ente* «se dicen de muchas maneras» *(polaxós légetai)*, Aristóteles parece proponer efectivamente como punto de partida la situación problemática característica de la puesta en escena de la argumentación dialéctica. Este punto de partida de la investigación, que tiene lugar indiscutiblemente en la *doxa*, es también *primero y anterior (próteron)*, aunque en un sentido distinto al de las premisas: es *próteron pros hemás* («anterior para nosotros»); de aquí parte Aristóteles *en busca* de lo presupuesto, lo cual, justamente por haber sido *presupuesto*, se revela como *próteron te physei*, es decir, como anterior en el sentido lógico de las premisas y los principios.[19] Esta última anterioridad debe ser entendida pues como resultado del itinerario y el modo en que se produjo; es una anterioridad obtenida por medio de la resolución plausible de la situación problemática inicial.[20]

Se trata, sin embargo, de un movedizo *problema* hermenéutico cuya solución compromete muchos aspectos de la obra de Aristóteles y que merecería un tratamiento más exhaustivo. Prefiero, por eso, dejar las cosas como están, para retomar el rumbo de nuestra reflexión general. Mi intención era averiguar si en el universo filosófico aristotélico, en el que se propone la distinción terminológica entre *analítica* y *dialéctica*, podíamos hallar algún apoyo para explicar las dos dificultades que afronta la concepción hegeliana de la dialéctica: el problema de sus fuentes de inspiración y el problema de la forma de solucionar el conflicto de posiciones. Por lo que hemos visto hasta el momento, podríamos decir que Aristóteles, en su reflexión sobre el método, no pretende en modo alguno eliminar el sustrato vital —el *contenido*— de sus estudios sobre las *formas* de razonar, sino que, por el contrario, considera a la *doxa* como el punto de partida del debate argumentativo y hace de ella la instancia última de plausibilidad en la solución de las controversias. El lugar de origen —la fuente de inspiración— de la dialéctica, *a fortiori* de cualquier otro método, es el contexto de vida de los interlocutores, el cual no puede ser *problematizado* más que a partir de los recursos que se hallan en él mismo a disposición de sus participantes. En el interior de semejante contexto, el método científico de la *analítica* aparece como una extrapolación formal, evidente y eficaz, por cierto, pero dependiente de un saber previo y común en el que ella resulta plausible.

De otro lado, en el desarrollo del diálogo no hay reglas fijas o específicas que deban ser aplicadas al caso en discusión, sino que hay más bien una pluralidad de actitudes, posiciones y motivos, enraizados en la tradición común, que pueden ser adoptados o asumidos por los interlocutores dependiendo de sus convicciones y, por supuesto, de su ingenio. Ello explica el parentesco entre la dialéctica y la retórica. La *búsqueda* (*héuresis*, la *inventio* latina) de los recursos —de los *topoi*—, el modo de su empleo e incluso el éxito de su puesta en obra —la producción del consenso— estarán siempre ligados a un contexto, sin poder eliminar del todo la contingencia de su realización. Hemos mencionado ya el ejemplo de los diálogos de Platón. Ellos representan, por así decir, una puesta en escena del arte de la dialéctica, que nos hace ver cuántos

y cuán variados recursos pueden ser empleados en el transcurso de la discusión, cuántos y cuán inesperados rumbos puede ir tomando el diálogo, y cuán importante es, para su desenvolvimiento, la *anámnesis* del mundo de la vida que en último término le otorga plausibilidad.

3. El ingenio filosófico de la dialéctica

Luego de esta rápida revisión del modelo aristotélico de la tópica, volvamos a Hegel y tratemos de hacer más explícita la vinculación entre ambas concepciones de la dialéctica, así como sus relaciones con la analítica. Como es fácilmente constatable, la dialéctica hegeliana reactualiza el programa aristotélico de la tópica en diversos sentidos, haciendo valer su capacidad generativa frente al formalismo de la tradición analítica. Al igual que Aristóteles, Hegel hace reposar el dinamismo metodológico sobre el fenómeno de la presuposición, mostrando que muchas de las oposiciones fijadas por la analítica poseen una validez solo relativa —relativa al contexto presupuesto, en el que ellas adquieren, gracias a la reflexión sobre la reflexión, su verdadera dimensión—. La dialéctica es puesta en marcha por el conflicto de determinidades. Pero la lógica de la presuposición obliga —en Hegel, no en Aristóteles— a desplazar sucesivamente la relación subyacente descubierta, hasta dar, por así decir, con *la* estructura relacionante que explique a todas las precedentes. Todas las posiciones, todos los conceptos, deben hallar su lugar en esta ambiciosa reconstrucción lógica. Es verdad que, en cierta medida al menos, esta es una genuina herencia tópica, en la medida en que se quiebra así el esquema tradicional de las diez categorías, que el mismo Kant asume sin cuestionar su origen, ampliándose el espectro de los «lugares» argumentativos o conceptuales en disputa. Pero si la multiplicación de los recursos categoriales o la explicitación de su génesis están asociados a la tópica, no lo está ciertamente la pretensión de establecer un nexo de *necesidad* entre *todos* ellos.

La dificultad principal de la dialéctica hegeliana, la causa de su desmesura, parece residir —una vez más— en la tentación *analítica*, es decir, en la tentación de someter la filosofía a la lógica de la necesidad. Esto es lo que se comprueba en la consideración de los problemas centrales que nos han servido de hilo conductor en el examen del método dialéctico: el problema del *comienzo* y el problema del *modo de resolución* del conflicto de posiciones. En cuanto al primero, hemos visto que Aristóteles emplea como punto de partida el contexto vital de la *doxa*, en el que (o también: del que) los interlocutores participan a través de sus múltiples creencias, opiniones o convicciones. A ellas nos remite justamente Aristóteles al comienzo de sus escritos con la expresión impersonal *polachós légetai*. No habiendo aquí pretensión alguna de suprimir el horizonte del que brota la empresa metódica, podría decirse que en Aristóteles —como seguramente también en Platón—, la dialéctica no se desenvuelve en función de ella misma, sino en función de otra cosa que no es la dialéctica. Por eso, aun cuando el método dialéctico solo pueda operar sobre la base (y sobre la noción) de la *presuposición*, Aristóteles no parece ver en el hecho del comienzo un *problema*, sino precisamente solo eso: un *hecho*. Un hecho necesario para que el método se active, pero un hecho metódicamente irrecuperable.

Para la dialéctica hegeliana, en cambio, el *comienzo* es un problema crucial. Vimos ya, en la primera parte, que la reflexión sobre el carácter determinado de una posición, es decir, sobre las implicaciones de una determinidad cualquiera, le permite a Hegel hablar de una generación inmanente del proceso metódico: el «automovimiento del contenido». Pero dejamos abierta la

cuestión de «cuál debe ser el comienzo de la ciencia». La cuestión está planteada *en singular:* se trata de *un* comienzo, mejor dicho: *el* comienzo, el único comienzo posible o el comienzo *necesario*. Y está planteada en términos formales: lo que se busca no es, en sentido estricto, el contenido implícito de una determinidad específica, sino la estructura formal subyacente a toda determinidad. Se busca algo paradójico: se busca tematizar metódicamente la posibilidad misma del surgimiento —es decir: el *pre* (el *voraus*)— de cualquier presuposición. Por tal razón, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* solo puede consistir en «lo indeterminado» *(das Unbestimmte)*, a partir del cual se debe poder dar cuenta, por añadidura, del mecanismo que permita pasar de lo indeterminado a la posición de cualquier determinidad.

La paradoja metodológica mencionada se expresa, desde el punto de vista sistemático, en la relación que guardan entre sí la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Es Hegel mismo quien nos advierte, en efecto, que si bien la ciencia no puede admitir presuposición alguna y debe empezar por «lo inmediato indeterminado» («das unbestimmte Unmittelbare»), su aparición como ciencia debe, sin embargo, simultáneamente *presuponer* (el término es también aquí *voraussetzen*) el itinerario conceptual desplegado en la *Fenomenología del espíritu*.[21] Este itinerario, que Hegel considera una «demostración» *(Beweis)* y una «deducción» *(Deduktion)*[22] del concepto de ciencia, *debe* ser presupuesto porque en él se recorre, bajo la lógica de un encadenamiento dialéctico necesario, «la *totalidad* de las formas de la conciencia no real» («die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins»),[23] «la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma de la ciencia» («die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft»),[24] es decir, la totalidad de las *posiciones* conceptuales determinadas, en el contexto cultural, o al menos en el contexto filosófico de la época. Es aquí donde aparecen la riqueza y la diversidad de contenidos del horizonte de la *doxa*, incluyendo su memoria histórica, y es por eso que la *Fenomenología* debe procesar todas aquellas *Gestalten*, sin excepción, a fin de acceder al punto de vista lógico del saber absoluto, es decir, a fin de neutralizar metódicamente la relevancia del mundo de la vida al momento de iniciar la reconstrucción científica de las relaciones entre los conceptos.

La pretensión de necesidad implícita en la noción analítica de la demostración se hace valer asimismo en el *modo de resolver* los sucesivos conflictos de posiciones generados dialécticamente. Respecto a este segundo problema, o segundo punto de discrepancia entre Hegel y Aristóteles, hemos observado ya que, mediante la reflexión sobre la reflexión, la versión hegeliana de la dialéctica asegura poner al descubierto el punto de vista, supuestamente subyacente, de la unidad de las determinidades en disputa. El *modus operandi* es, sin duda, una herencia aristotélica, en el sentido de que se trata de *buscar (invenire)* los *topoi* o los recursos argumentativos que permitan acceder a una instancia común que, justamente por ser común, comprende en sí misma (y relativiza) a las posiciones inicialmente discrepantes. Pero lo que en Aristóteles se define, por contraste con la *demostración* (con la *apódeixis*), como *plausible (éndoxon)*, en Hegel pasa a adquirir la forma *necesaria* de la demostración. «En los otros tipos de conocimiento —afirma Hegel—, la demostración constituye la expresión de esta interioridad. Pero, una vez que se separó la dialéctica de la demostración, se perdió en realidad el concepto de la demostración filosófica».[25] Si Kant, en efecto, al igual que muchos otros filósofos modernos, separó la dialéctica de la demostración (de la Analítica), lo que Hegel pretende es no solo reactualizar el programa dialéctico de Aristóteles, sino asignarle además la necesidad (la analiticidad) del paradigma moderno de la ciencia.

No obstante, es posible también (y hasta más plausible) tratar de interpretar la *Lógica* de

Hegel, desde una perspectiva tópica, como una secuencia racional de situaciones argumentativas, generadas en el contexto de la historia de la metafísica occidental, y en cuyo encadenamiento se recurre a muy diversos *topoi*, comprensibles para un lector informado en dicha tradición.[26] Esta ha sido, como sabemos, la clave de interpretación sugerida por Rüdiger Bubner en su libro *Dialektik als Topik*. De acuerdo con esta propuesta, podría leerse la *Ciencia de la lógica* como un programa de tópica sistemática enraizada en el mundo de la vida, del que forma parte la tradición filosófica misma. Así se recuperarían la diversidad y la riqueza de contenidos en las que halla su razón de ser el método que lleva el nombre de *dialéctica*, y se devolvería además al criterio de plausibilidad la función que le corresponde por oposición al criterio de la evidencia apodíctica. Todo lo cual equivale a prestar oídos al proyecto hegeliano de actualización de la dialéctica, aunque desoyendo por cierto su pretensión al identificar el método con el «curso de la cosa misma».

Pero no es, en sentido estricto, la plausibilidad de la filosofía hegeliana propiamente dicha lo que se trata así de sugerir, sino la plausibilidad de una tradición filosófica asociada a la dialéctica, que Hegel supo hacer fructífera en su controversia con el paradigma analítico de la Modernidad. Si a lo largo de la historia de la filosofía la dialéctica fue siendo paulatinamente interpretada a la luz (y en función) de un proyecto de autonomización del método, con pretensiones de autotransparencia especulativa, en Aristóteles, en cambio, ella mantiene su vinculación al mundo de la vida y al horizonte de plausibilidad de los participantes en él, y se diferencia además del ideal del análisis deductivo, al que por otra parte incluye dentro de sí como una estilización metódica. En el seno de esta tradición, hay formas de distinguir el modelo cientificista de la racionalidad, que suele ser sobrentendido como ideal por defender o como ideal por cuestionar en muchos debates actuales, de un modelo más vasto, más «débil» se podría incluso decir, de racionalidad tópica, que no dispone de más referente de comprensibilidad que el que le otorga su raigambre vital y cultural. La discusión misma sobre la noción de racionalidad, es decir, la controversia acerca del sentido, los límites o las ilusiones de la razón, podría ser así interpretada como una *discusión tópica*, a través de la cual, gracias al genio y al ingenio de muchas voces contemporáneas discordantes, se prolonga el ejercicio del diálogo con la tradición que Aristóteles denominaba el arte de la dialéctica.

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Aristotelis Opera*, ed. por I. Bekker, al cuidado de O. Gigon, Berlín, Walter de Gruyter, 1960.

Bubner, R. (1990), *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Descartes, R. (1641), *Meditationes*, en Ch. Adam y P. Tannery (eds.) (AT), *Oeuvres de Descartes*, vol. 7, París, Vrin, 1974 ss.

Giusti, M. (ed.) (2011), *La cuestión de la dialéctica*, Madrid/Lima, Anthropos/PUCP.

Goethe, J. W. v. (1808), *Faust I*, en *Goethes Werke*. *Hamburger Ausgabe*, , vol. I, ed. por E. Trunz, Múnich, C. H. Beck, 1981. Trad. cast. citada de R. Cansinos Assens, *Fausto*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1973.

Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con colab. de R. Guerra, Buenos Aires/México, FCE, 1966.

— (1808-1817), *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vol. 4, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969 ss.

— (1817), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vol. 8, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969 ss.

— (1832), *Ciencia de la lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

Kant, I. (1781/1787), *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998.

—, *Logik* (1800), en *Werkausgabe* (WA), ed. por W. Weischedel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1977, vol. VI (*Schriften zur Methaphysik und Logik*, 2).

Leibniz, G. W. (1666), *Dissertatio de arte combinatoria*, en *Die philosophischen Schriften* (PhS), ed. por C. J. Gerhardt, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms, 1978.

Wieland, W. (1970), *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Notas

1 Una versión preliminar de este ensayo fue publicada en Giusti, 2011.

2 Hegel, 1817, pp. 109-110, agregado. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

3 Goethe, 1808, vv. 1910-1939. Cito la trad. cast., vol. III, p. 1323.

4 Cf. Descartes, 1641 (*Meditationes*, II, resp.; AT 7, p. 22).

5 Cf. Leibniz, 1666 (PhS 4, pp. 27-104).

6 Cf. Hegel, 1807, pp. 28 ss. Cf. igualmente la Introducción a la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 1812-1816, pp. 49 ss.).

7 Hegel, 1808-1817, W 4, p. 406.

8 Kant, 1781/1787, B 83-86 (trad., pp. 97-100).

9 Kant, *Logik*, A 11, WA VI, p. 438.

10 Hegel, 1832, p. 52.

11 *Ibid.*

12 Cf. Kant, 1781/1787, B 353-355 (trad., pp. 299-300), donde Kant mismo advierte que la ilusión de la dialéctica trascendental, a diferencia de la dialéctica meramente lógica, es constitutiva de la razón misma y por ende irremediable: «En efecto, nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. La dialéctica lógica solo tiene, en cambio, que habérselas, para resolver los sofismas, con un error en la aplicación de los principios o con una ilusión artificial que los imita. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección» (p. 300).

13 Cf. Aristóteles, *Anal. pr*. I, 1, 24a10 ss.; *Top*. I, 1, 100a25 ss.; *Rhet*. I, 2, 1358a1 ss.

14 *Top*. I, 1, 100a25-27.

15 «La ciencia demostrativa se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión» (*Anal. post.* 2, 71b20-22).

16 *Top*. I, 1, 100b21-22.

17 *Top.* I ,1, 100a18-20.

18 *Top.* I, 11, 104b4-5.

19 Cf. *Anal. post.* I, 2, 71b34-72a4.

20 Wolfgang Wieland (1970) ha mostrado en forma muy sugerente —y, por cierto, plausible— que Aristóteles practica él mismo una filosofía de tipo dialéctico, de modo que los principios que nos propone debieran ser interpretados como *topoi*.

21 Cf. la Introducción a la *Ciencia de la lógica* (Hegel, 1832, p. 46).

22 *Ibid*.

23 Hegel, 1807, p. 55.

24 Hegel, 1807, p. 54.

25 *Ibid.*, p. 43.

26 Cf. Bubner, 1990.

7
La concepción expresiva del espíritu, en particular de la agencia racional, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel

Juan Ormeño Karzulovic

> La *Filosofía del espíritu* tiene como objeto al espíritu en cuanto *nuestro* sí mismo interior —ni lo que es externo para nosotros y para sí mismo, ni lo que es interior a sí mismo sin más—; nuestro espíritu, que está entre el mundo natural y el eterno y que relaciona y vincula a ambos en cuanto extremos.
>
> (Hegel, 1822-1825, p. 90)

1. Presentación

Sin ser una categoría de la *lógica*, ni ser demasiado frecuente en ella, Hegel se refiere en la *Enciclopedia* a la idea de *manifestación* o *revelación* —normalmente en la variante *automanifestación* o *autorrevelación;* es decir, manifestación de lo que algo esencialmente es o revelación de lo que alguien esencialmente es no solo para otros, sino también para sí mismo— para sugerir un estadio en el que hemos de conceptualizar ciertos fenómenos como expresión *exterior* (esto es, empírica, intersubjetivamente accesible) de su *esencia*, de un modo particularmente transparente; es decir, de modo que pueda decirse que la esencia y su manifestación son en cierto sentido *idénticos:* la existencia *exterior* manifiesta la posibilidad en ella realizada como esencia suya, la cual solo es aprehensible por medio de su existencia empírica, excluyendo otros fundamentos o condiciones de la manifestación y estableciendo el sentido en el que podemos hablar de la existencia de algo y de sus determinaciones como *necesarias*. Pese a ser importante que Hegel hable de «manifestación» o «revelación» siempre en contextos en los que las categorías modales son relevantes (por ejemplo, el § 142, sobre la categoría de «realidad efectiva» *[Wirklichkeit]*,[1] como también en los §§ 381 y ss.; véase también WdL, GW 11, 380 s.),[2] el objetivo específico de este trabajo es aclarar el sentido en el que Hegel utiliza estas expresiones para referirse a la «determinidad y contenido» del espíritu (§§ 383 y s.). De acuerdo con Hegel, el único contenido y determinidad del espíritu es la manifestación o revelación de sí mismo, lo que se sigue del hecho de que el espíritu es esencialmente libre (§ 382). En rigor, esto es así porque Hegel caracteriza el concepto de espíritu en contraste con el de naturaleza: los fenómenos que cabe caracterizar como espirituales (la intencionalidad cognitiva y la intencionalidad práctica, lo que desde el punto de vista de Hegel implica también las condiciones institucionales en el interior de las cuales los agentes conocen y actúan, el sentido último del decurso histórico de esas acciones y de la reflexión sobre este en el arte, la religión y la filosofía) no pueden explicarse de modo apropiado reduciendo lo espiritual a lo natural (esté expresado este por el lenguaje de la física o el de las «ciencias cognitivas»); por el contrario, lo propiamente espiritual exige un tipo tal de explicación que la referencia a los necesarios presupuestos naturales de la actividad espiritual ha de reinterpretarse desde el vocabulario propio del espíritu, es decir, desde la posibilidad esencial del espíritu de abstraer de toda determinación natural en que el agente racional se encuentre, o desde su libertad (§§ 381, 388. Cf. WdL, GW

11, 227 s. [«Das bestimmte Kausalitätsverhältnis»]; Rph. § 5). Si esto es así, entonces la «existencia» de lo que Hegel llama «espíritu» no puede ser sino la manifestación de esa libertad, como posibilidad realizada, es decir, solo en su dimensión empírica puede verse «instanciada» tal libertad, que así ha de particularizarse necesariamente.[3]

Para ilustrar la función que la *metacategoría* «manifestación» desempeña en la filosofía hegeliana del espíritu, podemos fijarnos en el hecho de que el comportamiento de un animal en relación con su entorno inmediato «clasifica» a los elementos de este bajo distintas categorías (*vgr*. comida, amenaza, pareja sexual), clasificación que puede ser incorrecta. Desde un punto de vista naturalista esto no es muy distinto de lo que hace un agente racional cuando dice que sabe o cree que *p* es el caso o cuando se comporta, de modo no-lingüístico, como si lo fuera. Así visto, la mera respuesta diferencial al entorno contaría como creencia, y la respuesta diferencial exitosa, como conocimiento. Ambos estados subjetivos serían causados en el organismo por las propiedades de los objetos del entorno y las capacidades innatas del organismo para recibir el influjo de dichas propiedades. En el caso de agentes racionales, puede agregarse la consideración reflexiva acerca de qué mecanismos son los que, normalmente, producen respuestas diferenciales exitosas. Desde este punto de vista, sin embargo, la justificación de la creencia pierde su conexión sistemática con su contenido y la actividad (libre) del sujeto, la responsabilidad que este adquiere al elevar una pretensión de verdad, no es necesaria. El vocabulario expresivo con el que Hegel concibe lo espiritual, en cambio, le permite concebir la intencionalidad (y con ella, tanto la actividad teórica como la práctica) como sujeta siempre a estándares *internos* de corrección, que el agente ha de adoptar activamente, haciéndose así responsable por su comportamiento. Es decir, al sostener teórica o prácticamente la verdad de *p*, el agente no está simplemente reaccionando a las características de su entorno; está manifestando su *libertad particularizada*, en el sentido de que su comportamiento es exitoso solo en la medida en que se ajusta a normas (que, de acuerdo con Hegel, son en última instancia, normas sociales), «autoimpuestas». Esto es por lo que argüiré en lo que sigue.

Procederé en cuatro pasos: primero haré una presentación general de la noción hegeliana de espíritu, tal y como ella es introducida en la *Enciclopedia*, del que se dice que su determinidad característica es ser «manifestación» de sí mismo o «autorrevelación» (apartado 2); luego, explicitaré brevemente el sentido en el que usaré aquí el término «expresión» y sus cognados para explicar esa característica del espíritu (apartado 3); después trataré de explicar por qué Hegel caracteriza al espíritu (a la subjetividad intencional) en términos expresivos, primero en relación con la subjetividad preintencional (meramente animal) (apartado 4), y luego en función del carácter normativo de la intencionalidad (apartado 5). Algo que no haré aquí es tratar el contexto modal en el que Hegel introduce el concepto de «manifestación» o «revelación», pues me parece que requiere un trabajo separado.

2. El concepto de espíritu

> *Para nosotros* el espíritu tiene a la *naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual él es la verdad y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. (Enc. § 381)[4]

> El espíritu ha *devenido* como la verdad de la naturaleza […]. El espíritu devenido tiene, por tanto, el sentido de que la naturaleza se supera a sí misma en sí misma como lo no verdadero, y el espíritu se presupone a sí mismo de esta manera como esta universalidad que ya no está-siendo-exterior-a-sí, en singularidad corporal, sino que en su concreción y totalidad

> presupone universalidad *simple* en la cual el espíritu es *alma* y no todavía espíritu. (Enc. § 388)

La explicación del espíritu que ofrece Hegel es inusual en muchos sentidos. Primero, el espíritu no es el otro de la naturaleza, sino su verdad (Pippin, 2008, p. 46). De hecho, según Hegel, la propia naturaleza es, en algún sentido, «lo no verdadero». Aparentemente, la verdad de la que se habla aquí, y de la que la naturaleza estaría excluida, es la verdad del propio espíritu, esto es: las preguntas relativas a las actividades espirituales, como saber y actuar, no pueden ser respondidas de modo apropiado por medio del uso del vocabulario y los métodos que son apropiados para la investigación de la naturaleza; no podemos dar cuenta del espíritu en los mismos términos que son apropiados para explicar lo que, en palabras de Hegel, es «exterior a sí». Por otro lado, sin embargo, la inadecuación de la naturaleza con respecto a la verdad parece relacionarse con el hecho de que la verdad misma es el último fin de una actividad teleológicamente orientada —algo que, por sí mismo, no se encuentra en su lugar propio en nuestras descripciones del mundo físico y lo hace, apenas, en nuestras descripciones de los seres vivos—. De ahí que el espíritu parezca ser lo «absolutamente primero» de la naturaleza, al menos en el sentido aristotélico en el que cualquier verdad de la que la naturaleza sea capaz solo puede ser actualizada, hacerse efectiva, en el espíritu.[5]

Con todo, el espíritu tiene a la naturaleza como su presuposición. Esto es así no solo por razones arquitectónicas (es decir, porque la filosofía de la naturaleza precede a la filosofía del espíritu y justifica por qué es necesario transitar hacia esta última), sino también por razones sistemáticas. El ser que piensa, el animal racional, es un ser vivo, precisamente porque piensa (y percibe, se mueve por sí mismo, etc.).[6] En su explicación del espíritu, Hegel toma el *De anima* y los *Parva naturalia* de Aristóteles como ejemplos paradigmáticos de una teoría del espíritu que no lo fragmenta en propiedades (facultades) sin ninguna conexión sistemática entre sí, como lo hacía la psicología empírica de su tiempo; ni tampoco aísla el concepto de espíritu de toda manifestación empírica del mismo, como lo hacía la metafísica prekantiana.[7] La vida es la condición de posibilidad del saber y del actuar, y estar vivo es un hecho que pertenece al reino de la naturaleza.

Otra característica de la concepción hegeliana del espíritu, aunque conectada con lo anterior, aparece en el siguiente texto, que pertenece a una introducción a la filosofía del espíritu subjetivo:

> De dónde procede [el espíritu]: de la naturaleza; hacia dónde se dirige: hacia su libertad. Lo que él *es*, es precisamente este propio movimiento de liberarse de la naturaleza. Esto es hasta tal punto su propia substancia, que no es lícito hablar de él como de un sujeto fijo, que hiciese y efectuase esto o aquello, como si esa actividad fuese algo accidental, una suerte de condición, aparte de la cual este sujeto subsistiese; sino que su actividad es su substancialidad, la actuosidad es su ser. (Hegel, 1822-1825, p. 93)[8]

El espíritu no es una cosa con múltiples propiedades, tampoco una «substancia», cuya estructura explicaría su permanencia a través de sus cambios en el tiempo. Él es «el movimiento de liberarse de la naturaleza». Pero si esto implica, como ya lo he sugerido, que la naturaleza es (y permanece) siendo su presuposición «inactual», este movimiento liberador ha de interpretarse como una creciente autonomía del espíritu para dar cuenta, en sus propios términos, de lo que él es y hace, es decir, sin apelar a la naturaleza (a su constitución material).

Además, Hegel introduce lo que él llama la «determinación» del espíritu:

> La filosofía del espíritu no puede ser empírica ni metafísica, sino que tiene que considerar el *concepto* de espíritu en su

desarrollo inmanente, necesario, desde sí mismo hacia un sistema de su actividad.

La manera empírica de considerar el espíritu no va más allá del conocimiento de la apariencia del espíritu, sin el concepto de este; la manera metafísica de considerarlo quiere tener que ver solo con el concepto, sin su apariencia; así el concepto se convierte solo en algo abstracto, y sus determinaciones, en un concepto inerte. El espíritu es esencialmente esto: ser activo, esto es, llevarse a sí mismo y en verdad solo a su concepto a apariencia, manifestarlo. (Hegel, 1822-1825, p. 102)

La primera parte de este pasaje se refiere a lo que he llamado una explicación de la actividad del espíritu que de modo creciente es autónoma con respecto a la naturaleza. La segunda parte intenta aclarar qué quiere decirse cuando se dice que el espíritu es su actuosidad o que su actividad es su substancialidad. Pues la actividad del espíritu consiste, precisamente, en la manifestación de sí mismo. Esto significa que en el caso del espíritu, en contraste con la naturaleza, su apariencia revela solo su propio concepto, no el concepto de otra cosa. En el caso de la naturaleza, la apariencia revela su causa, o sus condiciones fundamentales, es decir, lo que aparece como un fenómeno X, descrito con cierto vocabulario, ha de ser explicado en otros términos, con otro vocabulario: según los naturalistas, por ejemplo, los sucesos mentales han de explicarse en términos de procesos neurofisiológicos; estos, a su vez, en términos de química orgánica, etc. En contraste, el espíritu se revela a sí mismo en una existencia externa, de modo que podemos referirnos a esta como su propio ser exterior. Pero esto implica, de nuevo en contraste con la naturaleza, que un movimiento corporal, por ejemplo, para realizar el cual el agente no tiene ninguna razón, no puede contar como una acción suya. Esto significa que el vocabulario de la «automanifestación» o «autorrevelación», en contraste con el vocabulario de la naturaleza, es un vocabulario normativo, no uno meramente descriptivo. Volveré sobre esto.

Los últimos pasajes de esta puesta en escena son selecciones de los textos principales de los §§ 382 y 383 de la *Enciclopedia*, en los que se introduce el concepto general de espíritu:

[L]a *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad* […]. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma. (Enc., § 382)

Esta universalidad es también su *existencia* […]. La determinidad del espíritu es, por tanto, la *manifestación*. Él no es una determinidad o contenido cualesquiera, cuya exteriorización o exterioridad fueran solamente [una] forma distinta de aquel contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determinidad y contenido es este mismo revelar. (Enc., § 383)

Una interpretación directa de estos pasajes confirma lo que hemos dicho hasta aquí: la existencia empírica del espíritu (*i. e.* tanto el comportamiento lingüístico como el no-lingüístico de un agente) no define por sí mismo lo que el espíritu es. Pues, para poder contar como una manifestación del espíritu, semejante existencia debería cumplir con ciertas condiciones que «dependen» completamente del propio espíritu. Es claro que Hegel considera que, para dar cuenta del espíritu de modo filosóficamente significativo (*i. e.* para dar cuenta de las actividades y prácticas que presuponen tanto intencionalidad teórica como práctica), debemos usar un lenguaje «expresivo» (*sc.* automanifestación, autorrevelación) que es inadecuado para describir la naturaleza, incluyendo la descripción meramente natural de agentes capaces de actividad intencional. Me parece obvio que Hegel es consciente de que nociones como «manifestación» o «revelación» no pueden aplicarse a todos los dominios del conocimiento filosófico: no tiene sentido usar un vocabulario expresivo para explicar la trayectoria de una partícula en el espacio ni para referirse a los enlaces químicos entre los átomos que forman una molécula. Parece tenerlo, en cambio, si queremos dar cuenta del modo en que los seres vivos reaccionan a su entorno a partir de sus propios estados internos. Y parece mucho más apropiado si consideramos

el comportamiento de un agente racional. Pues entender sus acciones como conclusiones del razonamiento práctico o como ejemplificaciones de reglas prácticas es interpretarlas como expresión de la subjetividad —del sí mismo interior— del agente.

3. Expresión

El sentido «expresivo» con el que pretendo caracterizar aquí lo que Hegel llama «manifestación» o «revelación» —normalmente con el prefijo reflexivo «auto-»— carece, pese a una cierta popularidad, de un uso filosófico uniforme.[9] Por eso, fijar su sentido requiere que tengamos a la vista el uso común y elaboremos sobre él. Cuando decimos que X expresa Y no queremos decir que X es un síntoma o un signo de Y, pues eso sugeriría que yo infiero, a partir de la percepción de X, que es manifiesto, la existencia de Y, que no lo es. Si yo veo reforzada la guardia del palacio de Cerro Castillo, podría inferir que la Presidenta de la República está en el palacio o llegará próximamente. Este no parece ser el caso cuando, por ejemplo, el rostro de alguien expresa aflicción, alegría o despreocupación, pues tales sentimientos se muestran directamente (de ahí que podamos fingir tales sentimientos adoptando ciertas expresiones faciales que les son características). Decimos que el rostro de alguien expresa tales sentimientos, pues no hay otra manera más directa en la que ellos se presenten, con la que podríamos contrastar la primera. Por otro lado, para que tenga sentido decir que X expresa Y, tenemos que suponer que X e Y son «distintos»: por ejemplo, X «encarna» a Y o lo presenta en un «elemento» distinto del de Y (por ejemplo, una oración en indicativo expresa su «sentido», lo que Frege llamaba «un pensamiento», en términos lingüísticos). En la medida en que expresar algo es una actividad, implica alguna transformación (para usar un giro con el que Hegel caracteriza la acción en el párrafo C del capítulo V («Razón») de la *Fenomenología del espíritu:* «la traducción del no ser visto a ser visto» (PhäG, GW 9, p. 332; trad. p. 232). Pero, por otra parte, la expresión ha de guardar una relación de «fidelidad» tal con lo que ella hace manifiesto, que en la relación entre ambos aspectos se preserve una cierta identidad; de lo contrario, la expresión guardaría con lo expresado una relación extrínseca y arbitraria; sería solo una interpretación entre otras varias posibles. Visto así, «expresar» es un término realizativo y un verbo de logro (piense en oraciones como: «Sus palabras expresaron perfectamente el estado de ánimo de los asistentes» y en su negación).[10]

4. El espíritu: su relación con la naturaleza y la intencionalidad

¿Por qué esta dimensión expresiva es tan importante para la concepción hegeliana del espíritu? A mi juicio, hay dos razones sistemáticas principales: primero, una explicación de lo que Hegel llama «espíritu» ha de comenzar con el punto de vista o la perspectiva del sujeto en general. Este «punto de vista» es una manera minimalista de describir lo que es la subjetividad e involucra una dimensión suya que permanecerá en cualquier estado más complejo de ella (por ejemplo, como condición de la referencia a sí mismo). En un primer momento, la subjetividad es mera «sensación» *(aísthesis, Empfindung)*, sin considerar todavía la distinción entre lo que es sentido en la sensación, la sensación propiamente tal (el hecho de sentir) y el sujeto que siente. Pues semejantes distinciones presuponen intencionalidad en un estadio en el que la subjetividad no está todavía «liberada» de la naturaleza (esto es lo que Hegel trata bajo el título «alma»).

Además, ellas presuponen una distinción entre la subjetividad animal y la humana que es, en este estadio, prematura. Visto así, la subjetividad como tal se presenta, a primera vista, como algo puramente interior y, por tanto, como algo que ha de ser inferido a partir del comportamiento por parte de un observador externo. La subjetividad ha de encontrar todavía una manera de expresarse a sí misma de modo público.[11] La segunda razón para subrayar esta dimensión expresiva es que una explicación intencional de la mera sensación va mucho más allá de ella misma: involucra la referencia de la sensación a algo en el mundo y, por lo mismo, una dimensión de éxito o fracaso (ya no es mera sensación, sino juicio). Pues la sensación podría representar o referir falsamente a aquello que constituye su contenido y, en consecuencia, en tanto sujeta a una evaluación de cierto tipo, puede ser caracterizada normativamente. Esto es, una explicación intencional de la subjetividad, no de la mera sensación, sino de la «consciencia», la sitúa en un espacio en el que la subjetividad ha de hacerse responsable por la diferencia potencial entre cómo le parece a ella el mundo y cómo es el mundo objetivamente. De modo que la subjetividad debe expresarse a sí misma en la medida en que pretende que sus juicios sean objetivos.

Autonomía

Esta subjetividad preintencional, que Hegel atribuye a los animales en general, incluido el animal humano, es lo que Hegel en la «Antropología» llama «alma» *(Seele)*, y no todavía «espíritu» («Ella [el alma] es la substancia, por tanto el fundamento universal de toda particularización e individuación del espíritu» [Enz. § 389; véase Wolff, 1992, en particular pp. 49-51 y 125-143]). Considerado a este nivel, el sujeto siente la sensación, como mera afección del mismo, como una modificación interna de su punto de vista. Es ciertamente impropio cuantificar la perspectiva que la subjetividad preintencional es, llamándola «un» punto de vista, pues desde esta perspectiva no hay «otros» puntos de vista: el «alma», así entendida, carece de un contexto que le permita distinguirse de otras cosas.

¿Por qué la explicación del espíritu ha de presuponer este «punto de vista»? Porque este parece constituir, a ojos de Hegel, la condición necesaria de la independencia (eventualmente, la autonomía) del espíritu (de la intencionalidad cognitiva y práctica) respecto de la naturaleza y, en consecuencia, es condición (o fundamento, *Grundlage*) de la «autodirección» de cualquier otra actividad espiritual. Dado que tanto los criterios de éxito de tal actividad, así como su delimitación, están subdeterminados por la naturaleza ya en este estadio —el del «alma»—, precisamente por su carácter monádico, cualquier criterio de éxito de aquella no puede surgir sino de la propia actividad del espíritu. Naturalmente, esto no implica que la subjetividad sea «independiente» de la naturaleza en el sentido enfático en el que un incompatibilista libertario afirmaría que la voluntad es independiente de ella; al fin y al cabo, ser capaz de sensación (estar «animado») presupone estar vivo, lo que a su vez presupone que el organismo está sujeto a múltiples condiciones dadas. Pero como quiera que las condiciones ambientales, las condiciones fisicoquímicas y mecánicas del entorno del organismo, causen o «influyan» en su comportamiento —es de suponer que por medio de la peculiar fisiología del organismo, en particular la de su sistema nervioso—, contribuyen a explicar tal comportamiento, según Hegel, solo desde un punto de vista «impropio». Analizando la relación de causalidad, en particular el principio *causa aequat effectum* —que inspiró a Robert Mayer para formular el primer principio

de la termodinámica, a saber: que en un sistema cerrado la energía permanece constante—, Hegel comenta que el principio parece no cumplirse en el caso de la relación entre el entorno y los organismos vivos, pues el comportamiento de estos parece estar determinado menos por estas condiciones causales que por su estructura fisiológica:

> Pero hay que advertir, principalmente, la aplicación impropia de la relación de causalidad a las relaciones de lo físico-orgánico y de la vida espiritual. Aquí se muestra que lo que se llama causa tiene ciertamente otro contenido que el efecto, pero precisamente porque lo que tiene efecto sobre lo vivo es determinado, alterado y transformado por este de modo independiente, pues lo vivo no permite a la causa llegar hasta su efecto, *i. e*. la supera como causa. (WdL, GW 11, p. 400)

Al menos para el caso de los organismos vivos, este pasaje puede interpretarse acudiendo a la noción de autopoiesis, de acuerdo con la cual un organismo vivo es un sistema cerrado de interacciones, que se acoplan con el entorno solo en función de su propia estructura.[12] Naturalmente, esto es un anacronismo. Pero la idea central, la de la determinación interna del organismo a partir de su propia estructura, se remonta a la idea leibniziana de mónada, cuyas percepciones (estados internos) están «autodeterminadas». Más en particular, Hegel tiene presente la noción aristotélica, de acuerdo con la cual un organismo vivo «tiene el principio del movimiento y del reposo en sí mismo», y la noción de «alma» *(psyché)* o principio vital como «organización funcional» («entelequia primera de un cuerpo natural organizado»; *De anima*, II, 1 412a 27-412b 9); y la noción kantiana del organismo vivo como una totalidad organizada, cada una de cuyas partes es fin de la actividad de las otras y medio para que las otras sean activas (*Crítica del juicio*, §§ 64-68); véase Wolff, 1992, pp. 108 ss.[13]

La tesis de Hegel, al menos en lo que respecta a las relaciones causales entre el entorno y el organismo vivo (también el del ser humano), es que estas han de ser reinterpretadas como «ocasiones» *(Veranlassungen)* o «excitaciones» *(Erregungen)* para la acción del organismo vivo, determinada básicamente por su propia estructura funcional. De mayores pretensiones, me parece, es el caso de la subjetividad humana a la que Hegel llama «espíritu», que es el objeto de las secciones segunda y tercera del «Espíritu subjetivo» (y de las actividades y comportamientos tratados bajo el «espíritu objetivo» y «el espíritu absoluto»). De acuerdo con el mismo texto de la *Ciencia de la lógica:* «la naturaleza del espíritu es, sin embargo, en un sentido mucho mayor aún que el carácter de lo vivo en general, no incorporar en sí lo originariamente otro, o no dejar que una causa se continúe en él, sino interrumpirla y transformarla» (WdL, GW 11, pp. 400 s.).

Esta tesis, que reivindica para el pensamiento una autonomía mucho mayor respecto de la naturaleza que la que posee el organismo animal, es afín a la tesis de Sellars, de acuerdo con la cual un juicio perceptual *p* (digamos, «que el ciruelo ha florecido») presupone el dominio de otros muchos conceptos (digamos, objeto, objeto coloreado, ser vivo, flor, ciruelo), de modo que la justificación de la verdad de *p* es «independiente» (va mucho más allá) del mero efecto de la luz reflejada desde el objeto en la retina del observador.[14] En cualquier caso, lo que Hegel parece querer indicar es claro: el comportamiento animal (y espiritual) tiene una complejidad que no puede explicarse por medio de relaciones causales (del influjo causal, fisicoquímico, de lo que compone su entorno) y requiere, por tanto, principios explicativos autónomos, que solo pueden radicar o bien en la estructura funcional del organismo, o bien en el «punto de vista» subjetivo.[15]

Ahora bien, la estructura del organismo y su «punto de vista» son aquello a lo que un observador ha de remitirse para «explicar» (o conferirle sentido a) el comportamiento del animal (y, de modo más desarrollado, al del agente). La tesis de Hegel aquí es que, dada la complejidad del comportamiento que se ha de explicar y el hecho de que las explicaciones causales son

estructuralmente «impropias» en ambos casos, aunque mucho más en el segundo, la unidad eventual de los diversos momentos o fases que un comportamiento o una acción despliegan a lo largo de un segmento temporal —de modo que podamos identificarlos como un comportamiento o una acción— solo puede ser «reconstruida» si la remitimos a disposiciones o estados en que el organismo se encuentra o a razones que el agente tiene. Es decir, hemos de interpretar tales comportamientos o acciones como «expresión», lograda en mayor o menor medida, de esos estados, disposiciones o razones. En el caso de la explicación del comportamiento del organismo animal, tales estados son estructurales y apuntan a la reproducción de clases de procesos que tienen una finalidad «inconsciente»: el mantenimiento de la vida del organismo que se realiza impulsado por un sentimiento de carencia, cuya satisfacción es siempre transitoria:

> La vida, o sea, el sujeto de esos momentos de la totalidad, se tensa hacia sí misma como concepto y hacia los momentos como realidad que le es exterior, y es el conflicto permanente en el que sobrepasa esta exterioridad. Porque el animal, que se comporta aquí como inmediatamente singular, [es decir,] que solo puede esto en singular y según todas las determinaciones de la singularidad (este lugar, este tiempo, etc.), esta realización de sí no es adecuada a su concepto y regresa permanentemente desde la satisfacción al estado de menesterosidad. (Enc., § 362)

Esto implica, sin embargo, que la «manifestación» del animal en su comportamiento no es adecuada a su concepto: el organismo animal, también el del animal humano, realiza en su conducta los imperativos de su especie, y por tanto no expresa la subjetividad del individuo. Michael Wolff, en su extraordinario estudio sobre el problema alma-cuerpo en Hegel, interpreta esta situación como la imposibilidad de realizar materialmente esa finalidad interna y sugiere que tal finalidad solo puede concebirse cumplida como «finalidad subjetiva» (Wolff, 1992, p. 136). Y esto nos devuelve a la noción de subjetividad, que en un principio ha de ser entendida de modo minimalista como «punto de vista» o «perspectiva» del individuo.

¿Discontinuidad del espíritu con la naturaleza?

«Lo que el espíritu es, es precisamente este movimiento de liberarse de la naturaleza». Esta es la versión hegeliana del célebre pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el que se distingue a los entes meramente naturales de los entes que, además, son racionales.[16] La diferencia entre ambos, sin embargo, es obvia: en la explicación hegeliana no hay una discontinuidad radical con la naturaleza, sino lo que podríamos llamar una continuidad discontinua.

Ahora bien, ¿cuánta continuidad y cuánta discontinuidad con el comportamiento animal ha de tener el comportamiento del agente libre, para justificar el uso de un *metavocabulario* expresivo, para describir tanto a uno cuanto al otro como la expresión o manifestación *exterior* de una pulsión *interna*? La pregunta se impone si se considera la tesis de Pinkard que interpreta la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel como una suerte de «naturalismo aristotélico desencantado» (Pinkard, 2012). De acuerdo con Pinkard, el *naturalismo* de Hegel implica una continuidad *graduada* entre la subjetividad animal (o, como yo preferiría llamarla, *subjetividad preintencional*) y la humana, de acuerdo con la cual la subjetividad humana consistiría en la realización de lo que en el animal está solo «en potencia» o «en sí» *(dynamei)*. Sin embargo, esta interpretación minimiza el aspecto metódico de la explicación enciclopédica al no acentuar el aspecto discontinuo o negativo entre la subjetividad animal y la humana. En cualquier caso, este es un asunto relativo a la (correcta) interpretación de lo que Hegel dice, no una evaluación de su

postura. La coherencia y su potencial atractivo, al menos de acuerdo con la exposición de Pinkard, no serán suficientes para convencer al *naturalista* contemporáneo.

5. El ámbito de lo normativo

El otro aspecto que parece justificar el peso que Hegel le da a la manera expresiva en la que ha de entenderse el «espíritu» está estrechamente vinculado con el aspecto autónomo o «normativamente regulado» que Hegel le atribuye a la intencionalidad. Si retomamos la concepción minimalista de la subjetividad como «punto de vista» o «perspectiva», podemos preguntarnos cómo, partiendo de la sensación, entendida como mera modificación de la subjetividad, podemos llegar a elevar pretensiones de verdad que han de ser subjetivamente verdaderas aunque puedan ser objetivamente falsas —esto es, verdaderas o falsas con prescindencia de un punto de vista particular—. En la primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo, la «Antropología», Hegel desarrolla una genealogía de las capacidades mentales superiores a partir de la mera sensación (Wolff, 1992, pp. 156-187), que culmina con la distinción, capital para la concepción que Hegel tiene de la conciencia, entre la concepción que el sujeto tiene de cómo son las cosas y cómo estas son de hecho. La posibilidad estructural del desajuste entre la «finalidad» del comportamiento del organismo y los hechos del entorno es una característica de la perspectiva peculiar de la subjetividad minimalistamente concebida. El animal con hambre asigna a algo en el mundo el estatus de alimento al comérselo; aun cuando esto satisfaga su hambre (su «carencia»), podría ser el caso que la ingestión de la cosa no lo nutra (como los flamencos del lago Chungará, que devoran las botellas de plástico arrojadas por los camioneros en el camino). La «asignación inicial de estatus», como podemos llamarla, siguiendo a Brandom (2011), es relativamente independiente de las condiciones del entorno, toda vez que la actividad de comer, en este caso, está generada por una actitud o estado interno (en este caso, el hambre). El eventual fracaso del animal (su muerte por inanición) atestigua su incapacidad para distinguir entre lo que el mundo es desde el punto de vista subjetivo y lo que el mundo es objetivamente. Lo que distingue a la conciencia intencional humana de la subjetividad animal, de acuerdo con Hegel, es que esta sabe, siquiera de modo implícito, que este desajuste potencial entre ambos polos (lo que el sujeto cree que es el caso y lo que es de hecho el caso) es una posibilidad constitutiva de su ser; o, para expresarlo de otro modo: es un rasgo necesario de la conciencia intencional que ella pueda corregir su punto de vista subjetivo. Esta, al igual que el organismo vivo, tiene una finalidad; pero a diferencia de él, ella es consciente de esta. Dicho de modo abstracto: «La meta del espíritu como conciencia consiste en hacer idéntico este fenómeno suyo con su esencia, en elevar la certeza de sí mismo a la verdad» (Enc., § 416). En otras palabras: solo la conciencia intencional tiene «objetos», en sentido propio (en lugar de meras modificaciones de sí misma, como el «alma»), pero esta situación trae consigo que, tanto en su actitud teórica como en su actitud práctica, ella eleve pretensiones de verdad que pueden no ser el caso. De ahí que la conciencia tenga como meta explícita algo que el «alma» llega a hacer: manifestarse. La conciencia ha de objetivar sus pretensiones de verdad, hacer de ellas objetos públicos y con ello objetivarse ella misma, no solo para otros (otras conciencias), sino también para sí misma. De un modo complementario, entendemos que lo que el individuo dice o hace tiene significado (elevando una pretensión de verdad o realizando un fin) en la medida en que podemos considerar estos hechos públicos como expresión de la autodeterminación del sujeto.

La relación del espíritu con la «exterioridad»

El espíritu se «libera», «llega hacia sí mismo» desde la naturaleza —el ámbito de la exterioridad sin más—, precisamente en la medida en que, al menos en una primera instancia, hace de su propia «exterioridad» —su existencia empírica— algo propio (hace del cuerpo el órgano de expresión de sus estados internos, por ejemplo; véase Cordua, 2009). Habría que entender la idea de «manifestación» en ese sentido. Ahora bien, ¿cómo incorporar en este cuadro la idea de automanifestación, de revelación para sí mismo? Pues lo que distingue al espíritu de la naturaleza en general —sin que esto implique que el espíritu no posea una dimensión natural intrínseca— es que su manifestación no es algo que solo pueda ser apreciado por un tercero (por un observador externo), sino algo que el propio sujeto puede atestiguar. Aquí hay elementos de índole relativa a la teoría de la acción, toda vez que el espíritu no es concebido como un conjunto de «facultades» o departamentos estancos, ni tampoco como una substancia (cosa), que ha de ser caracterizada por un conjunto de sus predicados o propiedades, sino como una «actividad». Ahora bien, ¿cómo caracterizamos una «actividad»? Una manera de hacerlo es por sus «consecuencias» o «resultados»: «por sus frutos los conoceréis». El problema de semejante caracterización es que puede sugerir que debemos entender la actividad que el espíritu es al modo de una *poiesis* (un proceso productivo, en el que el resultado puede considerarse con independencia del proceso por medio del cual este ha sido llevado a cabo). El peligro de esa sugerencia es que perdamos de vista la conexión sistemática entre el «interior» (las pulsiones, deseos y necesidades; los fines que el sujeto se ha propuesto realizar; sus intenciones) y el «exterior» (la acción) (véase Pippin, 2010). La actividad que el espíritu es ha de ser pensada de modo que las consecuencias o resultados (los «frutos») no sean sino la expresión «pública» de esa actividad, concebida como «interior». ¿Cómo referirnos a esto?[17]

Una manera de hacerlo es, como sugiere Brandom (1994, cap. 1), vincular la manifestación pública a normas (justificaciones, intenciones, pretensiones), que le confieran contenido significativo a esas «expresiones externas», haciendo de ellas no meras muecas, o ruidos, o movimientos corporales en general, sino gestos, expresiones lingüísticas que deben ser verdaderas aunque puedan ser falsas, y acciones en sentido propio, que pueden tener éxito o no. Así, por ejemplo, un movimiento corporal es una acción porque tal movimiento solo es imputable al sujeto que lo realiza si es que ese movimiento realiza, hace efectiva, una intención o una finalidad del agente (y los ruidos son oraciones si es que ellos son imputables al sujeto que los produce en la medida en que ellas hacen efectivas una pretensión de verdad, una creencia; y las muecas son gestos en la medida en que por medio de ellos se hace manifiesto un sentimiento del agente).

Pero más aún, ¿cómo podríamos reconocer algo en el mundo como una acción si no presuponemos la finalidad que el agente perseguía con ella como aquello que da unidad a lo que, de otro modo, no sería sino un conjunto de elementos dispersos? En algún sentido, mi intención de realizar X para lograr Y tiene una estructura temporal: es una serie de eventos o procesos que se despliegan, cada uno, en diversos momentos del tiempo. Pero ¿cómo se vinculan entre sí? Supongamos que usted me ve vestido con un delantal y provisto de cincel y escoplo, y ante mí hay un trozo de piedra dotado de cierta forma. Usted puede pensar que se trata de una escultura que yo he realizado y hacer una observación laudatoria al respecto. Si yo le respondiera que eso estaba ahí antes de que yo llegara, o que es un producto de deshecho de otra cosa que yo estaba haciendo —o que simplemente «me resultó»—, entonces el vínculo que usted falsamente

suponía entre los diversos momentos se desvanece sencillamente. Naturalmente, usted puede seguir considerando que ese trozo de piedra es interesante o bello y que en la medida en yo haya tenido esta «limitada» participación en su «producción» usted puede seguir considerándome alguien «afortunado»; pero no lo considerará ya como expresión de mis «razones» o de mi intención y, por tanto, no pueda hacerme responsable por él.

¿Entre Aristóteles y Kant?

Esta manera de referirnos a lo espiritual (el reino de lo intencional en la medida en que este implica una relación esencial a normas) debería recordarnos dos aspectos de la filosofía de Kant con los que Hegel guarda una relación de «aprobación crítica». Por un lado, la objetividad de nuestros juicios depende de que la síntesis de las representaciones en ellos sea compatible con la persistencia de un mismo sujeto en el tiempo, y esto, a su vez, solo puede ocurrir si tales representaciones son enlazadas por medio de una «categoría» (esto es, por medio de una regla). Solo así las pretensiones de verdad elevadas por los juicios pueden ser imputadas a un agente, por un lado, y, por otro, pueden estas ser «resueltas» (verificadas) por la experiencia (Kant, 1781/1787). El otro aspecto explicita algo ya expresado en el primero: el agente es responsable de las pretensiones de verdad que eleva al juzgar, porque esto —pensar— es algo que hacemos y que solo hacemos en la medida en que lo hacemos siguiendo ciertas normas.

Hegel discreparía con Kant en que, por un lado, pensar y sentir, entendimiento y sensibilidad, están concebidos como aspectos separados de lo que para Hegel es la actividad de un mismo espíritu. Y por otro lado, aunque es una consecuencia de lo anterior, Hegel discreparía con Kant porque esta imagen sugiere que las reglas del pensar son impuestas a una «materia» en última instancia del todo heterogénea con esa «forma».

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (Enz.), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed por W. Bonsiepen y H. Ch. Lucas, *Gesammelte Werke* (GW), vol. 20, Hamburgo, Felix Meiner, 1992.

— (Enc.), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, intr., trad. y notas de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.

— (PhäG), *Phänomenologie des Geistes*, ed. por W. Bonsiepen y R. Heede, *Gesammelte Werke* (GW), vol. 9, Hamburgo, Felix Meiner, 1980. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con colab. de R. Guerra, México, FCE, 1966.

— (VGPh), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, *Werke in zwanzig* Bände (W), vol. 19, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986. Trad. cast.: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. II, ed. por E. Frost, trad. de W. Roces, México, FCE, 1955.

— (WdL), *Wissenschaft der Logik*, vol. I (Die Objektiv Logik, 1812-1813), ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, *Gesammelte Werke* (GW), vol. 11, Hamburgo, Felix Meiner, 1978.

— (1822-1825), «Ein Fragment zur Philosophie des Geistes (1822/25)», en *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, ed. por M. J. Petry (alemán/inglés), Dordrecht, Reidel, 1978, vol. 1, pp. 90-138.

Aristóteles, *De anima*. Trad. cast.: *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

Brandom, R. (1994), *Making it explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

— (2011), «The Structure of Desire and Recognition. Self-conciousness and self-constitution», en H. Ikäheimo y A. Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden/Boston, Brill, pp. 25-51.

Cordua, C. (2009), «Hegel: el cuerpo propio» en V. Lemm y J. Ormeño Karzulovic (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Diego Portales, pp. 129-140.

DeVries, W., y T. Triplett (2000), *Knowledge, Mind and the Given. Reading Wilfrid Sellars' «Empiricism and the Philosophy of Mind»*, Indianapolis, Hackett.
Falk, H.-P. (1998), «Person und Subjekt», *Neue Hefte für Philosophie* 27/28, pp. 81-122.
— (2010), *Wahrheit und Subjektivität*, Friburgo de Brisgovia, Alber.
Ferrarin, A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
Fichte, J. G. (1796), *Fundamentos del derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
Kant, I. (1785) *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ed. por W. Weischedel. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.
— (1781/1787), *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
Koch, A. F. (2006), *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn, Mentis.
Maturana, H. (1980), «The biology of cognition» (1970), reimpr. en *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordecht, D. Reidel, pp. 5-58.
Ormeño, J. (2003), «Negatividad y deseo en Hegel», *Objetos caídos. Revista de Psicoanálisis*, año 4, n.º 5 (Santiago de Chile), pp. 117-140.
Pippin, R. B. (2008), «Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism», en *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 36-64 (publ. orig. en *European Journal of Philosophy* 7/2 [1999], pp. 194-212).
— (2010), «Hegel's Social Theory of Agency: The "Inner-Outer" Problem», en A. Laitinen y C. Sandis, *Hegel on Action*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 59-78.
Pinkard, T. (2012), *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford, Oxford University Press.
Quante, M. (2011), «Die Natur als Setzung und Voraussetzung des Geistes», en *Die Wirklichkeit des Geistes*, Berlín, Suhrkamp, pp. 116-139.
Taylor, Ch. (1985), «El lenguaje y la naturaleza humana», en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 33-75 (publ. orig. en *Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 215-247).
Thompson, M. (2008), *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
Wedgewood, R. (2007), *The Nature of Normativity*, Oxford, Clarendon Press.
Wolff, M. (1992), *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann.
Yeomans, Ch. (2011), *Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency*, Oxford, Oxford University Press.

Notas

1 «La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la existencia, o de lo interno y lo externo. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo, de modo que él permanece esencial en ella, como él es en la existencia inmediata exterior […] [S]u exterioridad [*sc.* la de lo real efectivo] es su energía; él está en ella reflejado en sí mismo; su ser-ahí es solo la manifestación de sí mismo, no de un otros» (Enz. § 142). Si no se indica lo contrario, todas las traducciones son mías.

2 «[E]sta unidad, en la que existencia o la inmediatez, y el ser en sí, el fundamento o el ser reflejado son sin más momentos, es pues la realidad efectiva. Lo real efectivo es, por ello, manifestación, no es extraído hacia la esfera del cambio por su exterioridad, ni tampoco es su lucir en otro, sino que se manifiesta; es decir, es él mismo en su exterioridad, y es solo en ella, esto es, solo es él mismo en tanto es movimiento que se diferencia a sí mismo de sí y se determina» (WdL, GW 11, 380 s.).

3 «La pulsión, la inclinación, es lo que impulsa, lo particular, lo que con respecto a lo práctico y más de cerca en el sujeto va hacia la realización; el sujeto es particularizado en su actividad, y es necesario que en ello sea idéntico con lo universal» (VGPh, II, W 19, p. 223; trad. p. 313). Hegel está aquí comentando a Aristóteles. De acuerdo con la tesis de Pinkard, en buena medida este es el sentido en el que el propio Hegel concibe la acción; cf. Pinkard, 2012, pp. 17 y 34.

4 De acuerdo con Quante (2011), deberíamos interpretar la expresión «para nosotros» en este pasaje como el modo en el que el sentido común y la ciencia natural conciben la relación entre naturaleza y espíritu, de acuerdo con la cual aquella sería el presupuesto de este, mientras que la idea de que el espíritu sería «la verdad» de la naturaleza y «lo absolutamente primero de ella» expresaría la interpretación filosófica adecuada de esa relación. Quante apoya su interpretación en razones internas al sistema hegeliano. Hasta donde soy capaz de ver, mi interpretación del pasaje es perfectamente compatible con la suya.

5 «Y así como la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente, así también el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva tienen lugar en la facultad sensitiva» (*De anima* III, 2 426a 10 s.).

6 «Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra vivir hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido

como alimentación, envejecimiento y desarrollo» (*De anima* II, 2 413a 20 ss.).

7 «Los libros de Aristóteles sobre el alma, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía, por esta causa, la obra más excelente o única con interés especulativo sobre este objeto. El fin esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser el de llevar de nuevo el concepto al conocimiento del espíritu y de continuar así el sentido de aquellos libros aristotélicos» (Enc. § 378). Para una evaluación crítica de la apropiación hegeliana de Aristóteles sobre el alma, cf. Ferrarin, 2001, cap. 8.

8 Según Ferrarin, «actuosidad» es un término utilizado por Suárez y la escolástica de los siglos XVI y XVII y que es usado por Hegel para implicar que el espíritu es su propia manifestación (Ferrarin, 2001, p. 250). Compárese esta idea, de acuerdo con la cual el espíritu ha de entenderse como actividad, con la misma idea en Fichte: «Lo que existe *para* el ser racional, existe *en* él. Pero en él no hay nada salvo lo que procede de un actuar sobre sí mismo: lo que él intuye lo intuye en sí mismo; pero en él no hay nada que intuir sino su actuar, y el Yo mismo no es nada más que un actuar sobre sí mismo» (Fichte, 1796, p. 103). Esta afinidad muestra que la posición de Hegel acerca del espíritu es, pese a toda su cercanía con Aristóteles, antes fichteana que aristotélica. Cf. Pippin, 2008, particularmente pp. 62 s.

9 Por ejemplo, filósofos emotivistas explicaban el significado de términos normativos (como los términos evaluativos «bueno» y «malo» en proposiciones del tipo «Torturar es malo») sugiriendo que, a diferencia de conceptos descriptivos cuyo significado puede determinarse de acuerdo con la contribución que hacen al valor de verdad de las oraciones en las que son empleados, los conceptos normativos solo expresan las emociones que las acciones evaluadas generan en el hablante (Wedgewood, 2007, p. 43, citando a Ayer). Esto ha llevado a correlacionar posiciones «expresivistas» en metaética con posiciones no-cognitivistas. Por ejemplo, también se suele interpretar que Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, § 243) sostiene la tesis de que, a diferencia de otros términos, las palabras que empleamos para designar estados internos como «dolor» u otras sensaciones parecidas no describen nada sino que simplemente tienen un uso expresivo (esto es, cumplen el mismo rol que el grito y el llanto). O también, de acuerdo con Brandom, Frege habría tenido, en una primera etapa de su proyecto filosófico, una concepción «expresiva» de su *Begriffschrift*, según la cual esta había de mostrar, de modo perspicuo, lo que era relevante en los juicios para realizar inferencias válidas. Por último, de acuerdo con Brandom, el rol de la lógica es expresivo en el sentido de que hace explícita la forma que tienen las inferencias materialmente correctas (Brandom, 1994, cap. 1). En todas estas posiciones filosóficas dispares, el uso del término «expresión» no parece diferir del sentido que intuitivamente le otorgamos en el uso común: el de mostrar o hacer visible algo, que de lo contrario permanecería oculto o invisible. Es precisamente este sentido del término el que lo recomienda para caracterizar las nociones de «manifestación» y «revelación». La cuestión, empero, es qué podría significar que eso que ha de expresarse esté «oculto».

10 En este párrafo he seguido de cerca las consideraciones de Charles Taylor (1985, pp. 38 s.) y Christopher Yeomans (2011, pp. 38 y 46).

11 Esta manera minimalista de entender la subjetividad, como sensación (prácticamente, como agrado o desagrado; cf. Ormeño, 2003) equivale, teóricamente, a una «verdad» que carece de contraste con lo falso: lo que la subjetividad experimenta es hasta tal punto subjetivo que su posible contraste es imposible (cf. Aristóteles, *De anima* II, 5, 418a 10 ss. sobre que la percepción de un sensible propio no admite error). Cf. Falk, 2010. En rigor, la tesis de Falk presupone que «verdad» no es definible, pues cualquier definición de ella solo podría ser entendida por quien ya conozca el significado del concepto «verdad». Por ello, su concepto solo puede ser aclarado por medio de casos o instancias paradigmáticos, sin los cuales no podríamos distinguir, salvo formalmente, entre los valores de verdad «verdadero» (V) y «falso» (F). (Si asignamos el valor *V* a la proposición *p*, entonces ~*p* tiene el valor opuesto *F* y viceversa, cuestión que nada tiene que ver con su contenido). De acuerdo con Falk, oraciones de la forma «Me parece que *p* es el caso», pudiendo ser falsas, expresan sin embargo opiniones (creencias) que, en cuanto tales, son todas verdaderas, constituyéndose en los casos paradigmáticos de aplicación de «verdadero», pues queda claro que sus condiciones de verdad están satisfechas, cualesquiera sean estas. Si esto es correcto, entonces habría una conexión fundamental entre «verdad» y «subjetividad». Cf. también Koch, 2006, esp. cap. VII.

12 «Los sistemas vivientes en cuanto unidades de interacción especificadas por su condición de ser sistemas vivientes no pueden entrar en interacciones que no estén especificadas por su organización. La circularidad de su organización los devuelve continuamente al mismo estado interno [...]. Por tanto, la organización circular implica la predicción de que una interacción que tuvo lugar una vez tendrá lugar nuevamente [...]. De acuerdo con esto, la predicción implicada en la organización de los sistemas vivientes no es una predicción de un evento particular, sino de clases de interacciones [...] que [están] definidas por aquellos rasgos de sus elementos que le permitirán al ser vivo retener su organización circular después de la interacción, y en consecuencia, interactuar nuevamente. Esto hace de los sistemas vivientes sistemas inferenciales y de su dominio de interacciones un dominio cognitivo» (Maturana, 1980, p. 10).

13 «La determinación fundamental que Aristóteles captó del viviente, a saber, que hay que considerar que actúa con arreglo al fin, estaba casi perdida en los tiempos modernos hasta que Kant, en la finalidad interna, a saber, [entendiendo] que lo vivo debe considerarse como fin de sí mismo, resucitó a su manera este concepto» (Enz., § 360, obs.).

14 DeVries y Triplett, 2000, pp. 29 s.

15 Lo que esto presupone, al menos en lo que al organismo vivo se refiere, es que su organización funcional está subdeterminada por la composición molecular de sus propios órganos. ¿Pero qué decir del ADN, esa macromolécula en la cual está recogida toda la «información» indispensable para que el animal cumpla con sus funciones vitales? Bueno, adaptando un ejemplo de Thompson (2008, p. 65, nota 3): plantas de la misma especie y de los mismos progenitores presentan a veces características fenotípicas distintas, dependiendo del suelo y el clima en los que se desarrollan. La observación de Thompson es

metafísica, no biológica, y tiene que ver con el hecho de que no caracterizamos los genes y las semillas de estas plantas con el mismo lenguaje, sino que usamos descripciones distintas, que remiten a contextos más amplios también muy distintos. La tesis de Thompson, si no lo he entendido mal, es que tales contextos —los apropiados para colocar en ellos descripciones de los genes y descripciones de las semillas— son irreductibles el uno al otro. O, si prefieren, nuestra manera de reconocer algo como un viviente y caracterizarlo es metafísicamente independiente de nuestra ulterior comprensión científica de los mecanismos de la vida.

16 «Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft» (Ak. IV, 412).

17 Luis Placencia ha sugerido interpretar la relación entre la acción y la intención como una especie de hylemorfismo, de acuerdo con el cual la intención sería la forma (o, en otra formulación, el «alma») y la acción la materia (comunicación personal). La sugerencia me parece iluminadora y perfectamente compatible con la evidencia textual en el caso de Hegel, aunque me parece, igualmente, demasiado aristotélica.

8
«El alma es el concepto existente». Retos de la antropología filosófica[*]

Birgit Sandkaulen

1

Si se toman en consideración los temas y los problemas que se plantean en las discusiones contemporáneas, llaman la atención dos ámbitos de interés y un peculiar vacío. Por un lado, se presta una virulenta atención al conjunto de problemas relativos a la *antropología* y, por otro lado, a *Hegel*, como en especial testimonia el así llamado *Hegel-Renaissance* en el ámbito anglófono. No obstante, en ninguno de los dos casos existe interés en la *antropología de Hegel*. ¿Por qué ocurre esto? Al fin y al cabo, el texto de Hegel al respecto no se encuentra oculto en algún lugar oscuro de su obra, sino que se ubica en una de las más importantes partes de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En el decisivo tránsito de la naturaleza al espíritu, la antropología constituye la bisagra y ofrece de este modo, como primer momento de la filosofía del espíritu subjetivo, el fundamento de toda la filosofía hegeliana del espíritu. Sin embargo, parece ser precisamente esta posición, de manera manifiesta, la que hace que el recurso a la antropología de Hegel no sea de provecho.

En los años setenta, Odo Marquard decretó el poderoso veredicto sobre la problemática de la antropología. De acuerdo con él, Hegel no habría reconocido la importancia de la tarea de la antropología, sino que, más bien, la habría sometido a una «degradación».[1] El motivo de esta crítica es la tesis de que la empresa de la antropología reclama para sí el estatus de una nueva *disciplina fundamental* postmetafísica de la Modernidad y, así, pone el foco de atención en la determinidad natural del ser humano. Con esto, convierte en superflua la lectura de Hegel, la cual justamente esquiva de manera drástica un autoafirmación antropológica como esta, tanto al relativizar el campo del problema de la antropología como una disciplina parcial del sistema, como también, de la mano de esto, al arrojarla al proceso de superación de la filosofía del espíritu.

El hecho de que, al contrario, esta filosofía del espíritu se sitúe en el centro mismo del *Hegel-Renaissance* anglófono ilumina el problema desde el otro punto de vista. No cabe duda de que aquí el peso recae por completo en el tránsito de la naturaleza al espíritu tal como Hegel lo concibió. Pues si el espíritu «ha *devenido* como la verdad de la naturaleza» (1830, § 388, p. 681), entonces entra en juego de este modo algo así como una perspectiva evolutiva, que ya como tal muestra que el espanto cultivado durante largo tiempo en los Estados Unidos ante un espectro llamado «idealismo» no fue sino una fatal, espiritualista, comprensión de Hegel. Sin embargo, el descubrimiento de la gran variedad de perspectivas que contiene su filosofía del espíritu no contribuye de nuevo a que las miradas se dirijan hacia la antropología. Lo interesante aquí ante todo, tal es por ejemplo la posición de Robert Brandom (2004, p. 56), es que el «reino normativo del espíritu», específicamente distinto del ámbito de la naturaleza, irreducible a condiciones naturales, es el marco, mediado histórico-culturalmente, de las prácticas sociales y de las

instituciones, lo cual está por completo ausente en la antropología, pues ni siquiera sirve de guía en ella el término «espíritu», sino «alma».

Parece así que entonces Hegel se equivocó en dos sentidos. Desde el punto de vista de las cuestiones antropológicas, deformó la aspiración fundamental de la antropología hasta hacerla irreconocible y, desde la perspectiva de una actual filosofía social del espíritu de orientación hegeliana, su tratamiento de la cuestión del alma se habría desviado asimismo del interés epistémico esencial.[2] ¿Apunta entonces hacia la nada la llamativa y sobre todo extremadamente costosa ampliación enciclopédica de la filosofía del espíritu con la antropología?[3] Por el contrario, estoy convencida de que *precisamente* la antropología de Hegel descansa en el nervio de su pensamiento y, por esta razón, de que dispone también de manera sistemática atractivas y provocativas potencialidades. Esto es lo que, en lo que sigue, me gustaría mostrar en tres pasos. En primer lugar, esbozo el conjunto de problemas de la antropología en la forma de tres modelos paradigmáticos de pensamiento, los cuales, en segundo lugar, confronto con las ventajas del proyecto de Hegel. Desde este trasfondo, en tercer lugar, argumento a continuación en favor de la tesis de que la antropología de Hegel representa un desafío incluso para su *propia* filosofía del espíritu, la cual, en consecuencia, afecta también a los supuestos fundamentales de la actual recepción de Hegel en el ámbito anglófono.

2

Demos el primer paso. La antropología es un campo inabarcable y, con frecuencia, también ocupado de manera ideológica, que amenaza permanentemente con deshilacharse por los bordes. Esto es algo a lo que no puedo ni quiero atender aquí. En favor de una exposición de los puntos esenciales, me concentraré de modo puramente tipológico en tres modelos fundamentales mediante los cuales me refiero a posiciones paradigmáticas que, sin embargo, no se discutirán en detalle. Les es común, de acuerdo con lo que expresa al fin y al cabo el nombre, acuñado en torno a 1500, «antropología», la *pregunta por el ser humano*, la cual se plantea de modo por completo novedoso bajo las condiciones de la Modernidad.[4] La respuesta varía, sin embargo, en gran medida dependiendo de si corresponde a un planteamiento, de acuerdo con mi formulación, *cuantitativo*, *cuantitativo-cualitativo* o *cualitativo-holístico*.

El *primer* modelo opera de manera naturalista. Apoyado en la teoría de la evolución y en la neurobiología, domina actualmente en la «*philosophy of mind*», aunque también se topa con resistencias, tal como muestra de manera notable el «*Plessner-Renaissance*». Es característico de este modelo, como documenta ya su manifiesto fundamental en *L'homme machine*, de La Mettrie, la asunción de una continuidad natural constante, de tal manera que formas de organización de mayor complejidad, como el cuerpo humano y, en especial, el cerebro humano, así como las capacidades cognitivas más complejas que se basan a su vez en él, han de ser determinadas y, en el mejor de los casos, explicadas, como consecuencias cuantitativas de los grados o estratos de la realidad física.[5] «Somos una especie del reino animal», señalaba también recientemente Ernst Tugendhat, y, en la medida en que nos distinguimos de otros animales, estas propiedades tienen que «haber surgido de forma natural» (2007, pp. 13 s.).

El *segundo* modelo, representado de manera ejemplar por Scheler y Plessner, protesta de manera enérgica contra una visión tan reduccionista como la anterior. El ser humano no es un animal, aunque tampoco es un *ego* cartesiano ni un sujeto trascendental kantiano. En perspectiva

antropológica, por esta razón, este modo también sitúa el ser vivo que es el ser humano en el contexto del conjunto de la naturaleza viva, para mostrar, por medio de una secuencia cuantitativa de grados, en qué medida las plantas, los animales y los seres humanos comparten ciertas fuerzas *[Kräfte]* y capacidades (Scheler), o bien formas de organización comunes (Plessner). Lo que sin embargo convierte propiamente al ser humano en ser humano, por medio de un salto cualitativo, conduce fuera de la escala de la vida. Scheler y Plessner llaman «espíritu» a esto específico del ser humano, y ambos hablan de la posición «excéntrica» del espíritu respecto de la vida, posición que desplaza al ser humano a una distancia radical en relación con el entorno y en relación consigo mismo como ser vivo psicofísico.[6]

Conforme al *tercer* modelo, por último, ni la escala cuantitativa continua ni su interrupción cuantitativo-cualitativa resultan aceptables. En el primer caso, por medio del intento de una derivación causal de propiedades no se dice absolutamente nada sobre el ser humano *como* ser humano; en el segundo caso, la afirmación de su «posición privilegiada» se paga con la ruptura entre la existencia animal y aquella otra espiritualmente determinada. Por esta razón, la antropología procede de manera adecuada solo en la medida en que desplaza la existencia humana bajo la perspectiva cualitativa-holística, de acuerdo con Gehlen, de una «ley estructural» (1940, p. 41). El recurso extremadamente elogioso de Gehlen a Herder salta así a la vista.[7] Puesto que ya Herder, de hecho, a propósito de su crítica a la derivación naturalista del lenguaje por parte de Condillac, pensó acerca de una facultad fundamental que diferenciaría de manera definitiva animales y seres humanos, a saber, la que domina por completo el «gobierno conjunto» del ser humano en todas sus disposiciones sensibles y espirituales.[8] En contraste con la distinción de la «reflexión» *[Besonnenheit]* de Herder, el planteamiento de Gehlen, sin embargo, se concentra después de manera pragmática en la acción como forma de vida específicamente humana.

¿Cómo se relaciona el proyecto de Hegel con estos tres modelos? Antes de pasar a esta cuestión, hay en este punto una observación final que hacer. Aunque, con la tipología esbozada, puedo remitirme, al menos de forma aproximada, a las consideraciones introductorias de Gehlen sobre el campo de problemas de la antropología, me resulta significativo que, a pesar del proyecto de Gehlen, no desempeñan *de manera explícita* ningún papel en los debates sobre la antropología. Las opciones aquí discutidas giran en último término solo en torno al problema de cuál de los muchos proyectos antropológicos puede responder de manera completa y suficientemente fundamental la pregunta por el ser humano. De este modo se llega, atravesando en cierto modo los modelos, a la disputa entre las antropologías biológicas y las «propiamente» filosóficas, a la disputa en torno al ámbito de validez de la naturaleza o de la cultura y la historia, y, en especial, al constante advertencia de que la antropología debe mantenerse libre de manera incondicional respecto de la metafísica: lo que por regla general conduce a separar la propuesta de Scheler de la de Plessner, en la medida en que aquella estaría todavía demasiado cargada de metafísica, así como, a la inversa, a enfatizar la cercanía —que desde el punto de vista tipológico no existe en absoluto— entre Plessner y Gehlen. Considero que la primera de las ventajas de la antropología de Hegel es que *no* aparece implicada en estos problemas de justificación y delimitación de una nueva disciplina que se constituye en la Modernidad.

Vayamos al segundo paso. Es sabido que Heidegger trató con enorme escepticismo la empresa de una antropología filosófica. O bien, como una «ontología regional del ser humano», representa una entre muchas otras ontologías, o bien eleva pretensiones filosóficas fundamentales sin superar la «indeterminación» de su idea (Heidegger, 1929, p. 177). En conexión con lo recién dicho, asumo esta crítica y la torno a su vez positiva. En la medida en que Hegel, de manera consecuente, trata la antropología como una disciplina individual y remite todas las cuestiones de fundamentación a la lógica, tenemos aquí, en primer lugar, de hecho, algo así como una *ontología regional antropológica*. Vinculado con esto, sin embargo, está en segundo lugar la aguda cuestión de que Hegel no quiere en absoluto responder por completo la pregunta por el ser humano en esta región. Más bien le atribuye «el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en sí y para sí» (Hegel, 1830, § 377, p. 667) al desarrollo de la filosofía del espíritu al completo. Ahora bien, ¿qué significa esto exactamente? Según la interpretación de Hans-Friedrich Fulda (2001; 2003, pp. 184 ss.), esto tiene como resultado que, en la antropología, a pesar del título, no se trata en general todavía de lo específicamente humano, sino de las «circunstancias psicofísicas» comunes a los animales y a los seres humanos: la diferencia humana, por tanto, aparecería solo en etapas posteriores del espíritu subjetivo y objetivo.

Si esta tesis fuese correcta, entonces, bajo el título «Antropología», Hegel habría sugerido en realidad un proyecto tan sorprendentemente idiosincrático que no tendría sentido llevarlo a una discusión con los tres modelos antropológicos. Por el contrario, precisamente en esta discusión es posible mostrar que el planteamiento de Hegel no se comporta como una singular cuarta variante, sino, visto desde una perspectiva tipológica, como una peculiar «combinación» de estos modelos y, precisamente por esta razón, puede penetrar, bajo el término «alma», que le sirve de guía, en dimensiones de la vida específicamente humana, cuya signatura basal escapa precisamente a las antropologías dotadas de una exigencia fundamental.

Por lo pronto, no es difícil comprobar en qué medida Hegel «combina» los tres modelos. De acuerdo con su concepto estrictamente antidualista y procedimental de espíritu, comparte con el primer modelo el planteamiento de una evolución absolutamente continua: como se citó al comienzo, «el espíritu ha *devenido* como la verdad de la naturaleza». Sin embargo, Hegel no es un naturalista. Frente a esto se encuentra su afinidad con el segundo modelo, a saber, la concepción de que, con el espíritu, viene al mundo algo nuevo desde el punto de vista cualitativo, que, como *lo otro* de la naturaleza, no es derivable a partir de condiciones naturales. En este sentido, «el devenir o pasar» del espíritu desde la naturaleza tiene «la significación más precisa del *juicio libre*» (Hegel, 1830, § 388, p. 681). Sin embargo, antes que sacar la conclusión de que este juicio correspondería, como separación *en-juiciadora [ur-teilend]*, a la excentricidad del espíritu respecto de la vida, Hegel piensa de modo distinto. Su antropología declara sin sentido, entonces, no solo el dualismo cartesiano de la sustancia material e inmaterial. En la figura del alma, Hegel se hace cargo también de la brecha entre la vida y el espíritu, de tal manera que no saca a la luz algo así como una región «espiritualmente abandonada», sino el espíritu, por lo pronto, en su inmediatez, que con Aristóteles determina como la *potencia* de la realización del espíritu.

Ahora bien, en la medida en que la concepción hegeliana del espíritu integra en sí, de modo holístico, las distinciones entre cuerpo, alma y espíritu, y, mediante la apelación al «autosentimiento de la unidad *viviente* del espíritu», se opone también a la «dispersión de este en distintas *facultades, potencias,* etc., representadas como autosuficientes una frente a otra o […] a

las *actividades* representadas del mismo modo» (Hegel, 1830, § 379, p. 669), está emparentada también, finalmente, con el tercer modelo. Su planteamiento de una diferencia estructural integral entre la vida humana y la vida animal lo media la antropología de Hegel, sin embargo, de modo genealógico, de manera que, con el resultado de la «combinación», uno se adentra en una región a iluminar expresamente, la cual no apunta a lo animal, pero tampoco a lo que se denomina preconsciente o subconsciente, sino para la que no hay mejor palabra que la determinación del *mundo-de-la-vida [Lebens-Welt]* humana en sus más originarias manifestaciones.

Es evidente que, para Hegel, la ciencia fundamental es la lógica, la cual subyace a la «combinatoria» antropológica y la hace en primer lugar posible. Regresaré a esto más adelante. Por el momento me interesa la ganancia, muy concreta, que Hegel obtiene y que después de todo no consiste sin más en la prueba de que también la existencia humana está ligada a factores naturales, de cuyo influjo puede distanciarse después con mayor o menor éxito. Bajo el título «El alma natural», Hegel nombra sin duda tres factores: desde la influencia de las condiciones climáticas sobre la diversidad racial y nacional hasta las disposiciones del carácter, las diferencias de edad y de género. Sin embargo, este no es el punto decisivo, pues de este modo surge la impresión superficial de que la antropología, respecto de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu, fuese responsable en sentido estricto y propio de la libertad, una diferencia que precisamente esquiva la exploración del alma por parte de Hegel.

Decisivo es, más bien, que y el modo en que Hegel hace valer en la figura del alma la *genuina formación [Ausbildung] de nuestra relación específicamente humana con nosotros mismos*. Se debe prestar aquí atención con exactitud a estos tres momentos. Se trata de la *formación* de una relación con uno mismo porque estamos ante un proceso, corporalmente perceptible, de individualización creciente, expuesto por Hegel de manera muy plástica: del aislamiento fáctico de diversos individuos naturales, a través del despertar del alma del suelo, conduce a la esfera del sentir, la cual extiende la interiorización simbólica de las percepciones sensibles y, a la inversa, la corporeización *[Verleiblichung]* de los temples afectivos, y, desde aquí, finalmente, a la determinante figura del «alma sentiente» *[die fühlende Seele]*. Determinante porque, como Hegel dice de manera expresa, «ya no es meramente natural, sino individualidad interior» (1830, § 403, p. 703).

Se trata de la ganancia de una *relación consigo mismo [Selbstverhältnis]* porque en este proceso, de manera explícita, la centricidad *[Zentriertheit]* del organismo animal *como autorreferencialidad del ser-para-sí [Selbstbezüglichkeit des Fürsichseins]* queda ya al descubierto, y, finalmente, en el «sentimiento de sí» *[Selbstgefühl]* del alma, es también percibida de manera propia.[9] Y sobre todo se trata de la *genuina* formación de dicho ser-para-sí, porque aquí no se trata (todavía) de la diferenciación del sí mismo respecto del otro y de su relación con el otro, sino de que *el sí mismo se apropia de lo que él mismo es*. La diferencia que se inscribe en toda relación consigo mismo en su unidad se presenta aquí, por consiguiente, como una diferencia interna y que se debe elaborar de manera asimismo interna. Existe, dicho con los términos propios de la reflexión de Hegel, como «*juicio* inmediato» (1830, § 398, p. 691) entre el sustancial ser-en-sí del alma, del conjunto de este por lo tanto, lo que se encuentra con ella y constituye su estado de ánimo corporal, y el ser-para-sí de este ser-en-sí, que envuelve la «totalidad puesta de su mundo *particular*» como «simple unidad *omnipresente*» (1830, § 403, p. 705) y se destacada después como el sentimiento de sí mismo en cuanto tal.[10]

En una palabra: lo que interesa a Hegel, y lo que de hecho es del mayor interés, es la génesis,

anclada en el mundo de la vida, de la *subjetividad* humana, la cual se consuma en el sentimiento de sí misma, no *contra* las relaciones corporales-mundanas, sino *en* su apropiación individual. Volveré expresamente de inmediato sobre esta sutil y fascinante idea. En lo que se refiere a las ventajas sistemáticas frente a los tres modelos antropológicos, ahora están ya, después de todo, a nuestra disposición.

Sin incurrir en la sospecha de un espiritualismo desacertado, o de un puro mentalismo, en primer lugar, en comparación con el modelo naturalista, Hegel logrará poner de manifiesto mediante la genealogía de la relación consigo mismo, precisamente, *la perspectiva interior en cada caso mía* que se sustrae *per se* a la perspectiva del observador cientificista y que no solamente no se deja explicar solo como la compleja propiedad de un sistema físico, sino tampoco en absoluto mediante la posición del objeto. Esta desiderata estructural de la investigación del cerebro ha sido sin duda discutida de manera prolija, si bien sin referencia a la antropología de Hegel.[11] En segundo lugar, Hegel, por supuesto, no niega, frente al modelo cualitativo-holístico, que el lenguaje y la acción sean características específicas del ser humano. No obstante, en la medida en que establece la diferencia estructural de la existencia animal y humana de modo notablemente más profundo, incluso con anterioridad a la fuerza fundamental de la «reflexión» de Herder, está en condiciones, por medio de la formación corporal de la referencia del individuo a sí mismo, de averiguar las correspondientes premisas de la formación del lenguaje y de la ejecución de la acción. En tercer lugar, me parece verdaderamente aguda, por último, la ventaja de Hegel respecto al modelo cuantitativo-cualitativo del salto entre la vida y el espíritu.

No es solo que la excentricidad del espíritu, tanto en Scheler como en Plessner, se justifique con la tesis, no cuestionada pero no especialmente convincente, de que lo propio del ser humano consiste en el logro de la objetivación universal.[12] Y tampoco es solo que Scheler y Plessner atribuyan este logro a un acto de la autoconciencia, a la subjetividad que se sitúa en general en contraposición y en relación con la proyección de objetividad. En realidad es decisivo el hallazgo, que no por casualidad se discute de manera amarga en la investigación actual sobre Plessner, de que, precisamente con esta descripción *del* ser humano no sale a la luz otra cosa que el idealismo trascendental de Kant y Fichte, ahora con el ropaje de la antropología.[13] Hermosa ironía de la historia: en la medida en que la antropología, de acuerdo con su pretensión, no es solo una empresa anticartesiana, sino que, en la estela de la filosofía clásica alemana, debe representar también un programa de contraste con la filosofía del idealismo trascendental, era manifiesto para Hegel, pero no para los fundadores de la disciplina fundamental de la antropología en el siglo XX, que un programa tal solo podría llevarse a cabo de manera exitosa si se guarda de identificar la subjetividad con la idea del Yo universal.

4

Resulta obvio por qué, por último, falta solo un tercer paso. La superioridad de Hegel sobre los tres modelos de pensamiento antropológico atestigua el atractivo sistemático de su antropología. Vale decir, no obstante, que su genealogía del espíritu se despliega más allá de la antropología. ¿Pero qué significa esto exactamente? Una respuesta relativamente exenta de problemas, por lo pronto, rezaría así. En primer lugar, se ha explicado entretanto el motivo por el que Hegel amplió la filosofía del espíritu con la antropología. De acuerdo con el proyecto de la *Enciclopedia*,

pertenece ciertamente también a esto la consideración y elaboración del nivel psicosomático del saber. Pero resulta decisivo, como precisamente se ha visto a propósito de Scheler y de Plessner, que Hegel pueda deletrear por completo, y con carácter definitivo, en el lugar de la antropología, su ya desde siempre virulenta crítica a Kant y Fichte. Si la filosofía quiere superar la forma unilateral de una «metafísica de la subjetividad» con todas sus consecuencias teoréticas y prácticas, el Yo debe anclar, en el tránsito de la naturaleza al espíritu, en el mundo de la vida de la subjetividad concreta. Es precisamente por esta razón que la antropología alcanza el nervio central de la apuesta del pensamiento de Hegel, el cual, frente al de Kant y al de Fichte, se encuentra de manera decidida en la *ontología*.[14]

En segundo lugar, no obstante, no hay que detenerse aquí, pues el punto culminante y el déficit de este mundo de la vida del alma consiste en no haber avanzado aún en absoluto hasta el mundo de la conciencia formada. La transformación de la naturaleza en el «reino normativo del espíritu» está en camino por medio de la relación del individuo que existe corporalmente con su propio mundo, pero esto es en primera instancia solo una promesa de libertad que todavía aguarda su realización en el mundo ético.

No discuto que esta versión viene a repetir la línea en la que argumenta el propio Hegel; del mismo modo que es irrenunciable prestar atención a todas las dimensiones de la existencia humana de las que la filosofía hegeliana del espíritu se ocupa por extenso. Sin embargo, la versión esbozada me parece demasiado sencilla, porque, mirado más de cerca, no resulta en absoluto claro qué puede significar la introducción del alma en el proceso de superación de la conciencia. Lo que en lugar de esto se descubre es un conflicto sumamente destacable, el cual no aminora el atractivo de la antropología de Hegel, sino que lo subraya, y que no por casualidad concierne a los dos momentos centrales del alma, a saber, el *sentimiento* y su *individualidad*. Y si la relación con los dos momentos es verdaderamente conflictiva, esto se agudiza en un lugar decisivo por medio del recurso antropológico de Hegel en la lógica: «el alma es el concepto *existente*, la *existencia* de lo especulativo» (1830, § 403, p. 705). Si se tiene en cuenta lo que se encuentra en el lugar de la *Ciencia de la lógica* misma, a saber, que el «Yo, o sea la autoconciencia pura» es el concepto devenido existencia (Hegel, 1816, p. 131),[15] entonces se ve que, formalmente, en lugar de *una* versión no problemática, *dos* versiones de la antropología chocan entre sí.

Antes de explicar este conflicto, queda aquí pendiente señalar, por lo pronto, que la referencia a la lógica de Hegel en ningún caso es insoslayable: como referencia a una metafísica, que se puede caracterizar a la perfección como una *ciencia estructural de lo real* compuesta por su parte de manera genealógica. En este sentido, Hegel habla en las dos versiones, en la del alma y en la del Yo, del «concepto», del cual vale decir que distingue identidad y diferencia, unidad y multiplicidad, tanto como también que sirve de mediación entre ellas, de tal manera que representa aquella forma estructural de la realidad efectiva en la que esta se hace transparente en su concreción plena. Asimismo, en ambas versiones Hegel reconcilia esta liberación hacia la transparencia del concepto con su prominente idea de acuerdo con la cual *la sustancia debe ser comprendida como sujeto*. La «subjetividad» no se encuentra aquí, por tanto, en oposición a la objetividad o al ser, sino que es la quintaesencia de una relación consigo misma que abre las relaciones existentes de manera sustancial hace tiempo a la extensión del otro como otro de sí mismo, y deviene ella misma de este modo comprensible. Ahora bien, ¿en qué medida hay una diferencia en función de que la «existencia» *[Dasein]* de esta estructura de la subjetividad se identifique con el alma o con el Yo?

Esta diferencia no se deja captar desde un punto de vista lógico-estructural, como se ha señalado. Desde un punto de vista fáctico, sin embargo, es gigantesca, puesto que en el caso del alma se trata de un *individuo individual* que realiza la relación consigo mismo en el *sentimiento de sí*. No hay ningún otro lugar en toda su obra en el que Hegel hable con tanta extensión e intensidad sobre la individualidad: justamente porque en la antropología ha puesto de manifiesto una comprensión del alma por completo nueva y, como se ha mostrado, todavía relevante en la actualidad, con la que poder argumentar, de modo claramente más agudo aún que en la *Ciencia de la lógica*, contra la representación del alma como una «cosa» (Hegel, 1816, p. 133).[16] Que el alma no sea una «cosa» y que el aporético «problema alma-cuerpo», a pesar de y de acuerdo con la crítica kantiana a la psicología racional, no sea resoluble por medio del recurso a la «*interioridad simple*» del alma (Hegel, 1830, § 403, p. 703), sin embargo, no lo es todo.

Hegel presta ahora también la mayor de las atenciones a la diferencia terminológica entre la sensación *[Empfindung]* y el sentimiento *[Gefühl]*, para, con respecto a la primera, marcar «mayormente el lado de la pasividad, del *hallar [des Findens]*» y, al contrario, poner de relieve en el sentimiento su «mismidad» *[Selbstischkeit]* (1830, § 402, p. 701), el carácter del reflexivo ser-para-sí, por tanto, en el cual el individuo tiene conciencia de *su sí mismo* en relación con su mundo, que de este modo se le abre. Así, no causa sorpresa alguna, finalmente, que Hegel, justo allí donde certifica a la relación individual consigo mismo la realización del concepto lógico, hable de la totalidad de la *mónada*, es decir, de Leibniz.[17] En la medida en que el camino que va de la sustancia al sujeto está lógicamente delineado, aquí, en la antropología, no es el monismo de *Spinoza* el que es superado, por tanto, desde el punto de vista de la filosofía de la subjetividad. Se trata más bien de la metafísica de las sustancias individuales de *Leibniz*, que es liberada hacia el mundo-de-la-vida de los sujetos individuales.[18] En esta idea de Hegel se encuentra un potencial que todavía no se ha visto como tal agotado hasta la *Theorie des Geistes* de Wolfgang Cramer, por no hablar del llamativo «*emotional turn*» interdisciplinar actual, al que la antropología hegeliana del alma preparó formalmente el camino.[19]

Mientras tanto, con esta versión se cruza aquella otra del Yo en la que no está en juego el sujeto individual, sino la fusión del Yo como universal con el Yo como cada individuo,[20] con la consecuencia de que el Yo individual, en la medida en que no se somete a esta fusión de la *subjetividad absoluta*, queda excluido, como particularidad de la unidad mala, del «reino normativo del espíritu». Desde este punto de vista, Hegel señala entonces también ya por doquier en la antropología que el ser-para-sí del alma debe ser superado. Tiene en cierto modo que unificarse con el mundo que se le abre y no puede todavía por esta razón —hasta el riesgo de la enfermedad psíquica— diferenciarse de manera soberana como el sujeto y como el objeto de su configuración vital. Esto se logra solo con la entrada en el mundo de la conciencia, con la que el sentimiento de sí, en la relación abstracta del Yo consigo mismo, se transforma en *pensamiento*, y el Yo, como autoconciencia universal, es sustraído a las contingencias del mundo de la vida, que por su parte se encuentran entonces abiertas a la modificación normativa.[21]

¿Por qué, sin embargo, se le hace difícil a Hegel llevar a cabo antropológicamente de manera efectiva esta versión, de tal modo que se enreda en afirmaciones contradictorias sobre el carácter irreducible del individuo y su necesaria superación en lo universal, así como sobre el carácter irreducible del sentimiento de sí y su superación en el pensamiento?[22] Es evidente que, con el fulminante descubrimiento de la antropología del alma, al menos ha barruntado que, sin duda, la relación humana con el mundo se puede tanto ampliar como también situar bajo las expectativas normativas de un mundo compartido con otros, y que, ciertamente, también la subjetividad del

ser-para-sí puede exponerse a un proceso intersubjetivo de reconocimiento recíproco: que, sin embargo, el sentimiento, que *Yo* sea aquel o aquella, al que o a la que todo esto concierne, no puede considerarse al mismo tiempo como un momento que sea superable en la forma universal de la relación consigo o, al revés, que hay que descalificar como elemento malo.

*

Como se anunció, para concluir regreso al *Hegel-Renaissance* en el ámbito anglófono, que por fortuna conmina a ocuparse, en cierto modo desde el principio, de lo que se tiene por *«essentials»* hegelianos. Es obvio que aquí, en último término, todo depende de la interpretación de la lógica de Hegel, y por cierto hasta el punto de si resulta fundado concebir el tránsito de la naturaleza al espíritu como un establecimiento normativo que no está fundado onto-lógicamente, sino es que construido socio-culturalmente por el propio espíritu.[23] Sería tentador cuestionar estos y otros teoremas, en el sentido de si, en varios respectos, no parece una forma mixta de los modelos cuantitativo-cualitativo y cualitativo-holístico expuestos por mí antes de lo que he querido establecer como la forma de pensar específica de Hegel.[24] En este punto, sin embargo, me ocupo solo de la suposición fundamental, que va acompañada del llamado, precisamente, teorema del establecimiento *[Setzungstheorem]* y que termina por referirse, desde una lectura ya filosófico-social de la filosofía del espíritu de Hegel, a un *holismo del reconocimiento* de un sujeto socializado a carta cabal. Puesto que, frente a esto, la exploración hegeliana del alma en la antropología, y aunque esté en conflicto con la versión lógica del Yo, da que pensar algo decisivo, a saber, la razón de que los individuos en el modo de la subjetividad concreta deben estar abiertos de antemano a la validez del «reino normativo de los fundamentos» para ser destinatarios identificables de deberes y expectativas intersubjetivas.[25]

Referencias bibliográficas

Ameriks, K. (2005), «Die Schlüsselrolle des Selbstgefühls in der ästhetischen und historischen Wende der Philosophie», en Th. Grundmann *et al*. (eds.), *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 389-416.

Bauer, Ch. J. (2008), «Eine “Degradierung der Anthropologie”? Zur Begründung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel», en *Hegel-Studien* 43, pp. 13-35.

Brandom, R. (2004), «Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution», en Ch. Halbig, M. Quante, L. Siep (eds.), *Hegels Erbe*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 46-77.

Cramer, K., y J. Stolzenberg (2010), «Geist und Materie. Ein Dialog», en K. Crone, R. Schnepf, J. Stolzenberg (eds.), *Über die Seele*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 353-370.

Fulda, H. F. (2001), «Anthropologie und Psychologie in Hegels “Philosophie des subjektiven Geistes”», en R. Schumacher (ed.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn, Mentis, pp. 101-125.

— (2003), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Múnich, C. H. Beck.

Gardner, S. (2007), «The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism», en E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge pp. 19-49.

Gehlen, A. (1940), *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. de F.-C. Vevia Romero, Salamanca, Sígueme, 1987.

Hegel, G. W. F. (1816), *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*, ed. por F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

— (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed. bilingüe de R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.

Heidegger, M. (1929), *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, Madrid, FCE, 1993.

Herder, Johann Gottfried (1772), «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra selecta*, ed. por P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 131-232.

Houlgate, S. (2007), «Hegel and Brandom on Norms, Concepts and Logical Categories», en E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, pp.137-152.

Jaeschke, W. (2003), *Hegel-Handbuch*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler.

Lohmar, A. (1997), *Anthropologie und Vernunftkritik. Hegels Philosophie der menschlichen Welt*, Paderborn, Schoeningh Ferdinand.

Marquard, O. (1971), «Anthropologie», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basilea, Schwabe Verlag, pp. 362-374.

Mitscherlich, O. (2007), *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlín, De Gruyter.

Otto, S. (2007), *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins*, Hamburgo, Felix Meiner.

Pietrowicz, S. (1992), *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Friburgo-Múnich, Karl Alber.

Pippin, R. B. (1999), «Naturalness and Mindedness: Hegel’s Compatibilism», en *European Journal of Philosophy* 7, pp. 194-212.

Plessner, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1975.

Quante, M. (2004), «Schichtung oder Setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung des Natur-Geist-Verhältnisses», en *Hegel-Studien* 37, pp. 107-121.

Sandkaulen, B. (2008), «Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische “Widerlegung” der Spinozanischen Metaphysik», en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 5, pp. 235-275.

Schäfer, R. (2008), «Das prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel», en E. Düsing y H.-D. Klein (ed.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, pp. 193-229.

Scheler, M. (1928), *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. por M. Oliva Rioboó, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.

Siep, L. (1990), «Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität des Geistes», en Lothar Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, pp. 203-226.

Stekeler-Weithofer, P. (2005), *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Sturma, D. (2010), «Naturalismus, Selbstbewusstsein und das psychophysische Problem», en Georg Gasser, Josef Quitterer (eds.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn, Schoeningh Ferdinand, pp. 219-233.

Tugendhat, E. (2007), *Anthropologie statt Metaphysik*, Múnich, C. H. Beck.

Wiehl, R.(1979), «Das psychische System der Empfindung in Hegels “Anthropologie”», en D. Henrich (ed.), *Hegels philosophische Psychologie. Hegel-Studien Beiheft 19*, Bonn, Felix Meiner, pp. 81-139.

Wolff, M. (1992), *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann.

Notas

* Título original: «“Die Seele ist der existierende Begriff”. Herausforderungen philosophischer Anthropologie». Traducción de Roberto Navarrete.

1 Marquard, 1971, p. 368. La mencionada «degradación» la encuentra Marquard en especial en que Hegel habría obligado a la antropología «a ingresar de nuevo en el contexto de la filosofía de la historia».

2 Este panorama se completa mediante la indicación de que también la investigación continental sobre Hegel ha brindado atención al programa de su antropología, hasta ahora, solo de manera esporádica. Esto ha cambiado de manera paulatina con el interés, recién suscitado, en el «problema cuerpo-alma». Véase, junto a la contribución, todavía fundamental, de Reiner Wiehl (1979), más recientemente las de Siep (1990), Wolff (1992), Lohmar (1997), Fulda (2001), Schäfer (2008) y Bauer (2008).

3 Las transcripciones de las lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo, editadas por Christoph J. Bauer en el marco de la *Akademische-Ausgabe*, en las que de manera regular la parte sobre la antropología ocupa con mucho la mayor extensión, permiten que ahora también tengamos conocimiento del esfuerzo llevado a cabo realmente por Hegel, así como de la importancia que sin duda atribuyó a la problemática de la antropología. No resulta plausible explicar este esfuerzo como una neutralización puramente táctica de la filosofía romántica de la naturaleza, como insinuaba Marquard.

4 En concreto, son tres los momentos cuyos desafíos refleja, y trata de emplear de modo distinto, la antropología como recién surgida *disciplina de la crisis:* en primer lugar, el enorme éxito de las ciencias naturales moderna; en segundo lugar, la pérdida de validez de las imágenes tradicionales del mundo; y, en tercer lugar, no debe olvidarse el programa de la metafísica tal como se

manifiesta en el dualismo sustancial cartesiano de cuerpo y espíritu.

5 Para la discusión de este modelo, véase también la contribución de Michael Quante (2004), quien ve en el planteamiento de Hegel, con razón, «una atractiva alternativa al paradigma actualmente dominante en la filosofía del espíritu», aunque no se refiera de manera explícita a la antropología hegeliana.

6 La fórmula de la forma excéntrica de posicionalidad característica del ser humano se dio a conocer ante todo en relación con Plessner (1928, pp. 288 ss.). Sin aludir aquí a la cuestión de posibles adopciones, la idea de que el núcleo del ser humano se hizo *«excéntrico al mundo»* se encuentra sin embargo de manera literal también ya en Scheler (1928, p. 192).

7 Gehlen, 1940, p. 97: «La antropología filosófica no ha dado un paso adelante desde Herder y, en esquema, es la misma concepción que yo quiero desarrollar con la ayuda de la ciencia moderna; tampoco necesita dar un paso más, puesto que es la verdad».

8 Herder, 1772, p. 151: «La diferencia no consiste en grados o aumento de las facultades, sino en la total diversidad de orientación y desarrollo de todas las facultades».

9 Con la centricidad del organismo animal tiene que ver que Hegel, en su filosofía de la naturaleza, también atribuya sentimiento de sí a los animales (1830, § 356 s., pp. 635 ss.). Este sentimiento (que en la *Ciencia de la lógica* se asienta tanto más explícitamente en el campo de la «sensibilidad»; véase Hegel, 1816, p. 326), sin embargo, no debe confundirse con el resultado de la antropología, en la medida en que, en el caso de la existencia humana, aparece de manera decisiva la diferencia interna, caracterizada como «juicio». A este respecto, véase en especial la argumentación de Wiehl (1979, p. 137), de acuerdo con la cual esta «diferenciación de sí» específicamente «anímico-humana» conduce a que el alma humana, a diferencia del vínculo animal con el entorno, desarrolla con el sentimiento de sí, al mismo tiempo, un «sentimiento de mundo», esto es, el sentimiento de su propio mundo.

10 Véase el pasaje correspondiente al completo: «La totalidad sentiente en tanto individualidad es esencialmente la siguiente: distinguirse en sí mismo y despertar *para el juicio dentro de sí*, con arreglo al cual esa totalidad tiene sentimientos *particulares* y como sujeto está referido a estas determinaciones suyas. El sujeto en cuanto tal las pone *dentro de él mismo* como sentimientos *suyos*. El sujeto está abismado en esta *particularidad* de las sensaciones y, al mismo tiempo, a través de la idealidad de lo particular, se concluye ahí consigo como unidad subjetiva. De esta manera es *sentimiento de sí*, y esto lo es al mismo tiempo en el *sentimiento particular* solamente» (Hegel, 1830, § 407, pp. 717 ss.).

11 A este respecto, véanse, con referencias a la discusión correspondiente, los trabajos de Dieter Sturma (2010) y Stephan Otto (2007), así como la ingeniosa escenificación dialógica de la problemática por parte de Konrad Cramer y Jürgen Stolzenberg (2010).

12 Véase, sobre esto, lo afirmado por Scheler (1928, p. 130): «El animal no posee "objetos". Vive volcado extáticamente en un entorno con el que carga adondequiera que va como el caracol con su casa. No es capaz de hacer de su entorno un objeto. Este peculiar *distanciamiento*, esta distancia del "entorno" respecto del "mundo", o mejor dicho, respecto de un símbolo de ese mundo, de la que es capaz el hombre, no la puede llevar a cabo el animal […]. *El ser objeto es, por tanto, la categoría más formal de la parte lógica del espíritu*». Plessner argumenta de manera análoga, recurriendo a la falta de «objetividad» de los animales, en el cuestionable lugar de la ruptura específica entre la posicionalidad concéntrica y excéntrica (1928, pp. 270 ss.). Mi crítica a esta idea, por supuesto, no hace valer la afirmación de que los animales también tienen conciencia de objetos, sino que se dirige contra la absolutización de esta capacidad por medio de la cual se supone que el ser humano deviene tal por primera vez. Como consecuencia directa de su planteamiento, ni Scheler ni Plessner pueden dar cuenta de, o incluso prestar atención en sus consideraciones a las formas de vida humana cuya comprensión de sí y del mundo (todavía) no se caracterizan por la objetivación. El denominado «hombre rústico», por consiguiente, es situado por Scheler cerca del animal (1928, pp. 131 s.), lo que para este tipo de antropología es evidentemente una tesis ruinosa.

13 Mientras que Scheler, en su determinación del espíritu, se refiere de manera explícita a la apercepción trascendental kantiana, con la que ya Kant habría «aclarado en lo esencial aquella nueva unidad del *cogitare*» (Scheler, 1928, p. 138), Plessner, de manera implícita, pero reconocible con nitidez, sigue extensamente en especial el proyecto de Fichte, que va más allá de Kant, es decir, el marco estructural del Yo absoluto, el Yo finito y el No-Yo, desarrollado en los tres principios fundamentales del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (Plessner, 1928, pp. 292 ss.). Que Plessner, de nuevo de manera implícita, se sirva de la lógica de la reflexión hegeliana, tanto para proporcionar la seria cuantitativa de los grados de lo orgánico, como también su transformación cualitativa en la posicionalidad excéntrica, es decir, dicho de modo llamativo, que tome el camino hegeliano hacia la estructura trascendental de la subjetividad de Fichte, se puede tomar en consideración, por lo demás, como rasgo peculiar de este proyecto antropológico. Para la discusión de Plessner, véase el trabajo de Stephan Pietrowicz (1992), que defiende la «tesis fichteana», y, en sentido contrario, el de Olivia Mitscherlich (2007).

14 La nueva apuesta de Hegel en el campo de la filosofía del espíritu deja verse desde los proyectos de sistema de la época de Jena. El cambio, aquí ya visible, en los conceptos de percepción y sensación lo sostiene ahora Hegel, sin embargo, mediante la ampliación de la filosofía del espíritu con la antropología, como se ha visto, en un estrato aún más basal que se entiende en especial en relación con Fichte como una inversión de la concepción. Mientras que Fichte trata de derivar el sentimiento del Yo finito a partir de la estructura yoica trascendental, Hegel, por el contrario, sitúa la figura del alma en el sentimiento de la subjetividad concreta.

15 Véase sobre esto también Walter Jaeschke, 2003, pp. 354 s.

16 Ya en la *Ciencia de la lógica*, con la idea de la vida y con la idea del conocimiento, Hegel no solo bosqueja el desarrollo filosófico real de la filosofía de la naturaleza, por un lado, y de la filosofía del espíritu, por otro. Ya aquí esboza también, con la

referencia al alma, la misión específica de la expresamente así llamada antropología. Sin embargo, es característico que «el concepto que es para sí mismo […] dentro de un *inmediato estar ahí* [in unmittelbarem Dasein]», al mismo tiempo, está limitado por completo a aquella «región sombría» que corresponde al «espíritu natural». En sentido fundamental esto significa que el espíritu «vive en *simpatía* con la naturaleza, y que vislumbra las variaciones de esta en *sueños* y *presentimientos*». No obstante, «a este lado irracional» pertenece además, prosigue Hegel, también «la relación entre el representar y la actividad superior, espiritual, en la medida en que esta se halla sometida dentro del sujeto singular al juego, enteramente contingente, de la disposición corporal, de influjos exteriores y de circunstancias singulares» (Hegel, 1816, pp. 339 s.). Con la elaboración de la antropología en la última versión de la *Enciclopedia*, Hegel sobrepasa con toda claridad estas explicaciones. Y esto vale incluso de nuevo si, mediante las transcripciones de las lecciones de 1822 y 1825, ahora editadas, se comparan entre ellos los grados de esta elaboración del «alma sentiente» y estos, a su vez, con el texto de la *Enciclopedia* de 1830.

17 Hegel, 1830, § 403, p. 705: «El alma es *en sí* la totalidad de la naturaleza, como alma individual es mónada; ella misma es la totalidad puesta de su mundo *particular*, de tal manera que este mundo encerrado en ella es lo que la llena y enfrentado a él solo se relación consigo misma».

18 También Wolff (1992, p. 142) y Wiehl (1979, pp. 101 ss.) apuntan que el programa hegeliano de la determinación de la sustancia como sujeto subyace a la realización de su antropología. En ambos casos, sin embargo, no desempeña papel alguno el decisivo trasfondo spinoziano de este programa ni, en consonancia con esto, su llamativa variante antropológica en la orientación leibniziana. Véase, respecto de la confrontación programática de Hegel con Spinoza, Sandkaulen (2008).

19 No cabe duda de que, a la circunstancia de que la antropología de Hegel se encuentra hasta ahora más bien a la sombra del interés, va aparejado que, por lo general, tampoco la temática del sentimiento y del sentimiento de sí se vincule con Hegel. De este modo, tampoco Karl Ameriks (2005), en conexión con Manfred Frank, se ocupa del concepto hegeliano del sentimiento de sí. En lo que respecta al propio Hegel, si no me equivoco, Ludwig Siep (1990) es así el único que por el momento ha emprendido el intento de hacer fructífera la mirada antropológica de Hegel a la corporalidad y el sentimiento de sí también para las posteriores etapas del espíritu subjetivo y objetivo. La cuestión es, en todo caso, en qué medida el «sí mismo», en las referencias posteriores al sentimiento de sí, no se ve sometido a una transformación tan profunda que se pierde, entretanto, la referencia *individual* a sí, decisiva para el sentimiento. Me parece significativo para esta problemática que Siep (1990, p. 214) caracterice el sí mismo tematizado desde el punto de vista de la antropología como un «Yo solipsista» o que, de manera análoga, Schäfer (2008, p. 208) hable de su «privacidad».

20 Véase a este respecto la correspondiente formulación en la *Ciencia de la lógica* de Hegel (1816, pp. 131 s.).

21 Este tránsito hacia la etapa de la conciencia lo señala el «alma efectivamente real» como «superior despertar del alma al *Yo*, a la universalidad abstracta, en tanto ella es *para* la universalidad abstracta, la cual es así *pensamiento* y *sujeto* para sí, y precisamente sujeto determinado de su juicio, en el cual el sujeto excluye de sí la totalidad natural de sus determinaciones como un *objeto,* como un mundo que *le es exterior*, y se refiere así de tal modo que en ese mundo está inmediatamente reflejado hacia sí: la *conciencia*» (Hegel, 1830, § 412, p. 731). Por lo demás, es revelador que Hegel, justo en el momento en que se tematiza el Yo, pase a hablar enseguida del «spinozismo», es decir, que retome la «antigua» senda, señalada en el tránsito de la lógica de la esencia a la lógica del concepto, como «refutación» de Spinoza. Lo que hay aquí que «advertir» es «que el espíritu se constituye desde la sustancia en el juicio mediante el cual se constituye como Yo, como subjetividad libre frente a la determinidad; y la filosofía, en tanto este juicio es para ella determinación absoluta del espíritu, brota del spinozismo» (Hegel, 1830, § 415, p. 735). Desde el punto de vista del ámbito recién abandonado de la antropología, esta advertencia carece, de manera manifiesta, de todo sentido plausible.

22 Véanse sobre esto, por un lado, las afirmaciones de Hegel en el central parágrafo 403 de la *Enciclopedia*, en el que se acredita que el sentiente es el «*concepto existente*»: «Esta *interioridad simple* es y sigue siendo la individualidad de toda determinidad y mediación de la conciencia que más tarde se ponga en aquella interioridad» (1830, § 403, p. 703). Frente a esto, por otro lado, en el contexto de la ulterior discusión sobre la locura, se dice que aquí «se ha de anticipar igualmente la conciencia educada y razonable que es a la vez sujeto y mismidad *natural* del *sentimiento de sí*. En esta determinación la conciencia es capaz de precipitarse en la contradicción entre su subjetividad, de suyo libre, y una particularidad que no llega ahí a ser ideal y permanece rígida en el sentimiento de sí. El espíritu es libre y, por tanto, no es de suyo capaz de esta enfermedad» (Hegel, 1830, § 408, p. 719). Que las manifestaciones patológicas del espíritu solo puedan explicarse como la contradicción entre la conciencia educada y el estado de ánimo del alma, en la que la disposición anímica se independiza respecto de su superación en la conciencia, es una interesante tesis de Hegel que se ha de discutir en otra ocasión. Aquí es importante que la idea de la sublimación (exitosa o no) del «sí mismo natural del sentimiento de sí» apunta a otro estado de cosas que la llamada en primer lugar determinación de la estructura de la «interioridad simple» subyacente a todo lo demás. Si se quiere, puede verse esta diferencia en que, para la referencia a la individualidad y el sentimiento de sí, en un caso, son decisivos los aspectos del *contenido*, mientras que en el caso de la «interioridad simple» se trata de la *forma* de la relación consigo. Sin embargo, esto no resuelve el problema, sino que es precisamente la indicación de que Hegel oscila entre ambos puntos de vista y, en el punto de fuga del Yo, cede a la tentación de, literalmente, abstraer el aspecto formal de la relación del alma consigo misma en la forma universal de la autorreferencia.

23 A este respecto, véase Pippin (1999). En su sagaz análisis de esta opción, Sebastian Gardner (2007) llega al resultado de que el intento de contraponer, como alternativa al «duro naturalismo», un Hegel leído de tal manera antimetafísicamente, tiene que fracasar en último término. También argumenta de un modo similar Stephen Houlgate (2007), quien, por esta razón, igualmente, aboga por un tipo de lectura ontológico-metafísica de Hegel.

24 Con esto también tiene que ver que Pippin (1999, p. 204) ponga de relieve rasgos fichteanos en el concepto hegeliano de espíritu, mientras que, de acuerdo con mi exposición, la entrada de la filosofía del espíritu en la antropología, por el contrario, socava el acto por el que se establece el Yo de Fichte.

25 Si lo entiendo bien, Pirmin Stekeler-Weithofer (2005, pp. 412 ss.) sigue una idea similar cuando defiende la tesis de que la relación del amo y el esclavo no debe entenderse, como es habitual, por medio del rasgo filosófico-social de la problemática del reconocimiento, sino como elaboración alegórica de la «relación intrapersonal», que es previa a la comprensión de las relaciones intersubjetivas. Desde el trasfondo de mis reflexiones sobre la antropología, en todo caso, esto implicaría entonces que esta «lucha alegórica entre el alma espiritual y el alma corporal», por su parte, tiene a su vez como presupuesto la obtención originaria de la relación del alma consigo misma en su «interioridad simple».

Tercera parte

Reconocimiento, libertad y revolución

9
Del Yo al Tú al Nosotros a la socialidad de la razón[*]

Terry Pinkard

En la *Fenomenología*,[1] Hegel habla del *Geist*, espíritu, como un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo. La observación es una de sus afirmaciones más citadas, y (como siempre es el caso de Hegel) las interpretaciones de ella difieren, a veces radicalmente, y por lo general dependiendo de lo que el intérprete considera que es lo más importante del sistema de Hegel. El propio Hegel comienza la sección en la que hace esa afirmación con la afirmación de que «la autoconciencia es para la autoconciencia».[2] (O tal vez como alternativa: «existe una conciencia de sí mismo para una conciencia de sí mismo»). Por su parte, se supone que esto nos lleva a darnos cuenta de que el *Geist* es «la unidad de sus oposiciones en su completa libertad y autosuficiencia», y además es esta clase de unidad de oposiciones la que constituye «el yo [...] es el nosotros y el nosotros [...] es el yo».

Resulta, todo ello, muy sorprendente, en la medida en que en un párrafo Hegel parece decirnos que su definición de *Geist* es la unidad de la primera persona del singular y la primera persona del plural, y comienza el párrafo con lo que parece direccionado a la segunda persona, de una autoconciencia a otra, a la que sigue en párrafos sucesivos dirigidos a la segunda persona aún más explícita a medida que el encuentro y las demandas entre los dos agentes autoconscientes se convierte en una lucha de vida o muerte por el reconocimiento.

1

La primera frase de § 177 se puede tomar para expresar una de las dos formas de pensar de la segunda persona. No es lo mismo una vida consciente de sí misma señalando su conciencia de, digamos, un mineral, que, más bien, señalando su conciencia de otra vida autoconsciente *en cuanto* autoconsciente. Por lo tanto, podríamos tenerla en cuenta para decir que una vida consciente de sí misma se dirige a otra vida consciente de sí misma; hay un intercambio comunicativo (por así decir) entre al menos dos agentes reales en segunda persona. O, como alternativa, podríamos entenderlo como que una sola vida autoconsciente se dirige a sí misma (o debe ser capaz de dirigirse a sí misma) en alguna versión de la relación en segunda persona, es decir, en lo que Hannah Arendt llama el dos-en-uno del diálogo con uno mismo, de manera que incluso en la autorreflexión solitaria, uno puede encontrarse dirigiéndose a sí mismo en la segunda persona.[3]

Por un lado, la posición hegeliana recoge ambas alternativas, pero aboga por una especie de prioridad de la interpretación «comunicativa». La descripción de Hegel está orientada a establecer la demanda de reconocimiento por parte del otro, la demanda de que el otro le reconozca o le confiera un cierto estatus. Esa es básicamente la idea hegeliana. Las dos vidas autoconscientes se encuentran al mismo tiempo en una cierta unidad entre sí, pero también se encuentran en una especie de desunión o diferencia (o incluso oposición) entre sí. Cada «yo» es un momento de un «Nosotros» (una unidad de los dos), pero cada «yo» es también un agente

distinto consciente de sí mismo, potencialmente en desacuerdo o incluso antagonista del otro. O, para hacerlo sonar quizás más hegeliano, tenemos una unidad de unión y desunión.

Sin embargo, Hegel no comienza esa sección con una sentencia sobre el «Yo» y el «Nosotros», sino con la segunda persona (una autoconciencia es para otra autoconciencia). Se podría explicar de la siguiente manera. Si uno piensa meramente en términos de «Yo» y «Nosotros», entonces corre el peligro tanto de oscurecer la independencia crucial de cada agente como el de enfatizar demasiado la independencia de cada agente. Una forma es la de plegar el yo en un Nosotros donde el yo no es más que un organismo particular que actúa en un rol social (es decir, meramente ocupando una posición en el espacio social). Heidegger pensó en *das Man*, «lo que uno es o hace», por así decir, e Irving Goffman siguió arrojando luz sobre esta idea en términos sociológicos. En ese caso, hay poco más en el yo que el uso del «yo» como índice. O, en segundo lugar, se puede insistir enérgicamente en la autosuficiencia de cada vida autoconsciente, en cuyo caso la relación modelo del «yo» con el «nosotros» es la de alienación o revuelta, el rechazo del «yo» a ser absorbido por el «nosotros»; o, en tercer lugar, como el personaje del *Sobrino de Rameau*, de Diderot, uno podría ver al «yo» como exitoso solo cuando logra manejar el reconocimiento que el «yo» quiere del «Nosotros» (un tema tratado nuevamente por Goffman en su sociología); o, en cuarto lugar, simplemente sumergiéndose en su propia y preciosa vida interior (por ejemplo, en cuanto alma hermosa); o, en quinta instancia, estando completamente absorto en el éxito social (como lo están los competidores por la «riqueza y el poder del estado»); o en sexto lugar, simplemente como Hamlet, estando paralizado por la autorreflexión; o, en séptima instancia, abandonándose completamente a la totalidad (como en la «libertad y el terror absolutos»).

2

Es plausible pensar que el «Nosotros» tiene tres formas diferentes. En primer lugar, está el «Nosotros» que indica solo una propiedad compartida y accidental entre muchos (como: «Todos llevamos camisas azules hoy»).[4] Está el «Nosotros» que implica algún tipo de identidad comunal o proyecto compartido (como: «Estamos juntos escribiendo un comentario sobre Kant»). Por último, está el «Nosotros» genérico (como: «Nosotros los angloparlantes lo decimos así») en el que, como dice Matthias Haase (2016, p. 231), «articulo la forma de la que soy portador». «Veremos», creo, que esta tipología no llega al punto que Hegel intenta, aunque sea oblicuamente, hacer.

Es un problema el hecho de que «Yo» y «Nosotros» son claramente distinguibles pero no son separables. La afirmación de que el «Yo es un Nosotros» forma lo que Hegel llama en un lugar una «proposición especulativa», en la que los términos de la proposición son distinguibles pero necesariamente se involucran entre sí.[5] Es decir, ninguna de las dos es inteligible sin la otra, y juntas forman una unidad no aditiva. Es tentador pensar en la relación entre el «Yo» y el «Nosotros» como la de un individuo en relación con la totalidad (donde la «totalidad» puede tomarse como un sistema de reglas). Lo que hace el individuo está definido por las reglas, y tanto el «Nosotros» genérico como el «Nosotros» comunitario serían ejemplos (diferentes) de cómo lo que los individuos hacen o piensan está determinado por las reglas sociales compartidas. En el caso del «Nosotros» genérico, serían las reglas que presupone cualquier pensador individual y que, por lo tanto, establecen los límites del sentido, de manera que ir más allá de estas reglas no

es descubrir algo más allá del límite, sino simplemente caer en el sinsentido, sin ningún sentido.

3

¿Dirigirse a la segunda persona en forma de una relación de reconocimiento añade algo a esto? Una forma de interpretar a Kant saca a relucir por qué tales relaciones deben tenerse en consideración. Sobre esa interpretación (que no estoy aquí defendiendo *en cuanto* interpretación), Kant argumenta a favor de una concepción altamente individualista y monádica de la moral y la ética. Según este punto de vista, la moral sería algo así como un juego de mónadas individuales, y la relación moral entre las mónadas estaría completamente definida por las reglas, de manera que hacer el mal consiste en violar las reglas (o depende de si se siguen las reglas por el motivo correcto).[6] En esta interpretación de Kant, el pensamiento de las obligaciones morales no requiere inherentemente que haya otros alrededor.[7] Solo en la proverbial isla desierta, el kantiano puede en principio determinar plenamente y por sí mismo lo que se le exigiría en relación con los demás si realmente hubiera otros alrededor. El kantiano de la isla, probablemente ocupado en su mayor parte con el razonamiento de los medios-fines sobre la mejor manera de alimentarse y vestirse, sabría, en medio de todo este razonamiento instrumental, que si hubiera un encuentro con otro agente, el otro agente requeriría tratamiento como un fin en sí mismo. El valor incondicional del otro agente ofrecería, como efecto, un nuevo elemento en las deliberaciones del habitante de la isla, un valor que funcionaría como un freno a su razonamiento instrumental.[8] Por supuesto, el aislado kantiano que vive en la isla no tendría amigos (ya que no hay otros a su alrededor con los que relacionarse), pero sabría exactamente cómo equilibrar la atracción y la repulsión inherentes a la amistad kantiana en caso de que alguno de ellos estuviera realmente cerca. La moral es un componente de las propias reglas de la racionalidad; no ser moral es funcionar fuera del «Nosotros» constitutivo y, por lo tanto, no tener verdadero sentido para ningún agente.[9] Actuar de forma puramente instrumental equivaldría a actuar en términos de reglas que violan las reglas igualmente básicas de la racionalidad. (Para que quede claro, no se trata de un argumento de que esta sea en modo alguno la mejor interpretación de la ética kantiana. Es una forma de pensar sobre tales concepciones monádicas y cómo una versión del kantianismo podría ser un ejemplo).

Una preocupación que Hegel y otros comparten sobre esto no es que tal concepción monádica y basada en reglas de la moralidad esté completamente fuera de lugar sino que, para que sea completamente inteligible, tiene que ser un componente de una concepción más comunal y, en un sentido amplio, más pragmática del papel de la moral en la primera persona del singular y del plural. Este es el panorama general que Hegel comparte con Kant: hay un «Nosotros» idealizado que es constitutivo de lo que los agentes deben dar y pedir razones. El «Nosotros» ideal de Kant, en el que cada uno es a la vez soberano y sujeto, es una versión de esto. Desde el punto de vista de Hegel, esta concepción de la moral como monádica solo tiene realmente sentido en tanto se encuentra entre dos concepciones diferentes pero estrechamente relacionadas de las relaciones éticas diádicas.[10] En un extremo, uno tiene los ejemplos de amistad y amor. No se puede ser amigo de un amigo virtual; se debe ser amigo de un amigo real. En el otro extremo, están las relaciones de justicia, en las que, si se sigue a Aristóteles y Hegel, solo se puede hacer justicia en relación con otros reales, no con otros virtuales. En medio están las relaciones que abarcan las relaciones morales típicas de las personas en una sociedad moderna en la que los mercados

desempeñan un papel tan importante y las personas son en su mayoría extrañas entre sí. Los tres juntos forman el tejido de un cierto tipo de relación yo-tú y yo-nosotros que se mantiene unido aunque muy frágilmente. Los contrafactuales que podemos escenificar con otros virtuales son derivados de estas relaciones más concretas.

4

La idea de que nuestras relaciones éticas con los demás implican algo más que verlos como compañeros de juego, lo que significa adoptar una «postura intencionada» estratégica para con los demás, de la misma manera que podríamos adoptar una postura con un ordenador que jugara contra nosotros en algún tipo de juego, es uno de los motivos para examinar más de cerca las relaciones de segunda persona y diádicas entre las personas. Para evitar la tentación de absorber la primera persona completamente en el «nosotros» (de tal manera que nuestros pensamientos toman su validez completamente del sistema de reglas, la totalidad), la tentación es hacer que la segunda persona sea de alguna manera más básica que el «nosotros» para, por así decirlo, poner un freno a su absorción en el «nosotros». En la dirección de la segunda persona hay dos individuos que se reclaman mutuamente —prometedor/prometido, etc.— y que están unidos entre sí supuestamente de manera diferente a la de dos jugadores en un juego elaborado. Sin embargo, al igual que la absorción en el «nosotros» parece convertir toda la ética en una cuestión de lo que de hecho autoriza una comunidad, el paso a la segunda persona plantea la misma duda de si esto hace que la reflexión ética dependa de la contingencia del otro al que se dirige. Esto sugiere que la propia autoconciencia debe implicar ya a la segunda persona como un elemento de sí misma.[11] Esta inclusión de la segunda persona como el agente que se dirige a sí mismo desde el punto de vista de la segunda persona se acerca mucho a la antigua concepción hegeliana del yo como la «unidad de sí mismo en su ser otro» (Hegel, 1807, p. 112). Esto convierte el reconocimiento entre dos agentes en lo que forma un «nosotros», pero sobre la base de individuos que ya poseen antes de cualquier «nosotros» el kit completo kantiano de dignidad, derechos y autoridad para hacer reclamaciones morales. Mi responsabilidad ante los demás está entonces de hecho incorporada en mi responsabilidad ante mí mismo. El otro «yo» (el «tú») ya está contenido en el punto de vista de la primera persona.[12] O, si se quiere, siempre somos miembros de la comunidad moral kantiana.

Salvo que este otro agente es un otro virtual. No tiene por qué estar ahí. Consideremos el famoso ejemplo de Sartre del hombre celoso que mira a través del ojo de la cerradura, que se ruboriza al oír crujir las escaleras detrás de él y que, al mirar por encima del hombro, no ve a nadie allí. El «otro» que expone Sartre está siempre, ya está allí virtualmente y, sin tal visión, tal y como Sartre argumentaba en *El ser y la nada*, el sí mismo de la vida subjetiva se disolvería de hecho en el «nosotros». Además, en su opinión, dos «yoes» que se dirigen desde el punto de vista moral se esfuerzan por dirigir sus demandas al otro y a sí mismos en términos de que cada uno es miembro de una comunidad moral, y cuando me dirijo al otro virtual, lo hago como miembro de esa comunidad moral proyectada.[13] Tal comunidad es, en términos de Sartre (1996, p. 36), una «totalidad destotalizada», proyectada como un sistema completo de reglas en el que cada agente singular es «al mismo tiempo un legislador que decide por toda la humanidad», o como Kant (1785, pp. 195-197 [433]) denominó a la «totalidad», como un «imperio», es decir, «la combinación sistemática de varios seres racionales a través de leyes comunales». Esta

totalidad (la comunidad moral vista como un sistema de reglas) no puede, de hecho, ser nunca alcanzada, sino que sigue siendo algo así como un ideal regulador que está por siempre en proceso de ser renegociado (y es, por lo tanto, una totalidad «destotalizada»). Las propias metáforas de Sartre para esta comunidad proyectada son las del crédito y la hipoteca: adoptamos ahora un principio vinculante que creemos que probablemente sobrevivirá a futuras negociaciones sobre lo que cuenta como una buena razón en el futuro. En términos de Sartre, esa comunidad es tanto un proyecto como nuestro propio ser.

Robert Brandom, por ejemplo, ha argumentado que podemos obtener la apariencia de un «Nosotros» genérico a partir de actos individuales de reconocimiento por parte de agentes singulares.[14] Brandom comienza con la idea de que cada uno de ellos se reconoce como «tomador» de cosas *[taker of things]* (como si estuviera motivado por el deseo de algo que se asume como significativo) y, como ese reconocimiento es transitivo, y como esa transitividad es reflexiva, generamos la autoconciencia necesaria en cada parte. El «Nosotros» se construye así a partir de dos o más agentes reales que se reconocen entre sí por medio de un tercero que completa el círculo. (A reconoce a B que reconoce a C que reconoce a A). Sin embargo, para que eso funcione, cada agente debe poseer ya la autoridad necesaria para otorgar dicho reconocimiento. De lo contrario, nunca se generará una autoridad a partir de dicho reconocimiento. Sartre llamó a tal enfoque un «juego de espejos», tomándolo como base para pensar la desafortunada conclusión de su propio acercamiento a cada sujeto, que implica una autoridad propia, que, sin embargo, está fundada metafísicamente por sí misma.[15] El «juego de espejos» no establece la autoridad que dice establecer. Tiene que presuponerla. Esto choca con el pensamiento de que los otros virtuales no son suficientes para llenar las relaciones de prometedor/prometido o prestamista/deudor, y los amigos virtuales no son amigos reales. Tampoco, si Aristóteles tiene razón sobre la imposibilidad de tratarse injustamente, los otros virtuales generarán una concepción suficiente de justicia.

5

Otra propuesta para responder a esas objeciones tiene que ver con algo de lo que recientemente se ha llamado «constitutivismo», la opinión de que los requisitos prácticos a nivel de base se fundamentan en la naturaleza de la acción misma, de manera que al actuar, los agentes se encuentran siempre comprometidos con un conjunto de normas o principios a nivel de base. Esto deja abierta la cuestión de si lo que está en juego es la forma de acción (o la forma de agencia) en general; o si es la forma de un tipo más específico de agencia (a saber, la humana). Michael Thompson (2004 y 2013), por ejemplo, ha argumentado que es la forma de agencia específicamente humana la que establece la norma de lo que se considera pensamiento práctico legítimo, es decir, no solo la agencia en general. Así pues, su argumento es que, para que haya un pensamiento práctico genuino para nosotros, tiene que haber ya una unidad de forma de vida que preceda a los actos reconocibles diádicos entre el yo y el otro, una unidad en lo que Wittgenstein llamaría «acuerdo» (y más allá de la cual no sirve de nada preguntarse si la gente está de acuerdo en lo que llaman acuerdo).[16] No es la forma de agencia en general (que podría aplicarse a los agentes racionales de una forma de vida completamente diferente, digamos, en el planeta Altair IV), sino la forma de la especie específica, «humana». Para que eso funcione, hay que asumir que nuestro conocimiento o relación con esta forma es, como dice Thompson (2013, p. 731), con

respecto a «la forma HUMANA, mi forma, lo que soy, la unidad a la que traigo mis pensamientos», y es por lo tanto lo siguiente: «Tomar posesión de esta forma es tomar posesión de una voluntad, si todo va bien. Sé que es posible cuando la comparto, es decir, como una suerte de *factum* de la razón». En consonancia con este punto de vista, Michael Boyle y Douglas Lavin (2010) han sostenido conjuntamente que las criaturas que cumplen esta condición son aquellas «cuya acción es expresiva y se explica por una autoconcepción que, implícitamente, implica una concepción de su propia forma», que somos nosotros. Aquellas criaturas cuyo ser es el de actuar en términos de una concepción autoconsciente de su propia forma conocen esta forma inmediatamente, no como un objeto especial de conocimiento, sino como trasfondo, en el sentido de que cualquier cosa que hacen, en tanto animales racionales, tiene que estar en un contexto concreto. (Se supone que este «acuerdo» o «consonancia» de fondo es lo que impide que esto sea un juego de espejos).

Hay buenos motivos para sospechar que cualquier visión general de la agencia como tal podría generar cualquier contenido particular excepto el de prometer, de entablar relaciones de deudor o acreedor, y, tal vez con un pequeño empujón, el de perdonar (como sostiene Arendt) y, quizás, algún tipo de concepto de la justicia (como también sostiene Arendt).[17] Las otras bases más ricas de la vida moral o ética no se derivarían del mero concepto de agencia como tal (si la «agencia» se restringe a aquellas criaturas que se autoconciencian de hacer algo por un fin determinado). La esperanza kantiana es que de la mera existencia de la propia razón práctica —conocida a través del «hecho de la razón», que en términos no kantianos es el de que siempre hemos existido bajo la fuerza normativa de la razón como «acuerdo» de fondo de una forma de vida— se deriven ciertas valoraciones prácticas, normas y principios determinados. La opinión emergente sería que esta forma de agencia en abstracto no implica ninguna (o muchas) normas determinadas (excepto, como se ha mencionado, prometedoras y similares) pero que en su forma humana más específica sí implica o apoya en algún sentido general muchas de las virtudes tradicionales aristotélicas[18] (y para algunos, tomistas).[19]

¿Por qué prometedora, indulgente y justa? Son todas relaciones con los demás en las que la relación con los demás se incorpora a la autoconciencia del agente. O, en términos más hegelianos, la «alteridad» o *Anderssein* de la subjetividad.[20]

6

Podemos reformular esto a la luz de los §§ 5-7 de la *Filosofía del derecho*. De la idea de la agencia autoconsciente en sí misma surge la concepción de la unidad de los agentes en su sentido más amplio, lo que implica la identidad del agente en cuanto unidad de sus pensamientos, estados corporales y gustos. Sin embargo, como la crítica de Kant a los paralogismos de la razón pura saca a relucir, de la identidad propia del agente no se desprende nada concreto (y así Kant descartó la inferencia, por ejemplo, de la identidad propia del sujeto a la existencia de un alma inmaterial). El contenido de esta autoidentificación práctica debe provenir de «fuera» de la propia identidad formal y, como propone Hegel, en realidad solo hay dos opciones: o bien viene de la naturaleza o de la propia vida autoconsciente *(Geist)*.[21] Basándonos en una sugerencia de Thompson, podemos tomar la afirmación del propio Hegel de dos maneras. Si el contenido se extrae de la «naturaleza», entonces la forma de la agencia práctica se concebirá a lo largo de las líneas humeanas, donde nuestra razón práctica debe ser siempre una «esclava de las pasiones».[22] En el mejor de los casos, los agentes humeanos, si se sienten inclinados a ello, pueden intentar

unificar sus compromisos para eliminar las incompatibilidades entre ellos, pero la forma general tiene que ser, en última instancia, relativa a cualquier fin natural que tengan. Sin embargo, si el contenido ha de provenir de la propia vida autoconsciente, entonces la forma de la agencia en sí implica el tipo de evaluaciones de los hechos que implican no solo la racionalidad de los medios-fin junto con la conciencia de elegir los medios apropiados, sino también ciertos bienes más bien sustantivos. Esa concepción de la forma corresponde a lo que Wittgenstein sostenía que constituía un «acuerdo» detrás o más allá del cual no se puede ir en la búsqueda de sentido para dar sentido. La vida consciente de sí misma como actuación siempre implica una referencia a otras vidas conscientes de sí mismas. De lo contrario, sería una identidad vacía en el mejor de los casos.

Esto distinguiría la afirmación, al estilo más general, «kantiano», de que el compromiso parte de la idea de que la agencia consiste en actuar conscientemente para lograr un propósito eligiendo un determinado fin, de la afirmación más local de que la agencia humana implica una acción consciente para lograr ciertos fines específicamente humanos.[23] Si ponemos esta concepción más sustantiva de la conciencia de la forma junto con la concepción de la conciencia de sí como algo que requiere una dirección en segunda persona (no solo de un otro virtual, sino de un otro real), entonces estamos en condiciones de considerar que, puesto que la dirección real a la segunda persona es necesaria para generar una concepción viable del plural en primera persona, y puesto que la dirección real a la segunda persona implica cuestiones contingentes de hecho en sí misma, nuestra forma humana más general puede implicar formas de agencia aún más específicas que tendrían la misma forma lógica general que la forma general de agencia humana. Con eso, podemos al menos considerar la idea de que detrás de todo esto hay una lucha por el reconocimiento que se realiza de varias maneras a lo largo de la historia. Esto equivaldría a reconsiderar si la teoría hegeliana de la agencia humana, más histórica, podría gozar de más aceptación si fuera repensada desde sus fundamentos. Por ejemplo, podría ser que ciertos roles de género en su propia época parecieran ineludibles y totalmente capaces de proporcionar una guía general, y también muy sustantiva, para la acción y para dar forma a la vida de uno, pero que estos mismos roles pueden, con el tiempo, caer por su propio peso, resultar no ser realmente habitables y más o menos demandar ser reemplazados por algo diferente. O que nuestra imagen de nosotros mismos como *homo economicus* en la vida económica moderna puede generar por sí misma tensiones tan profundas que también nos empuja en direcciones diferentes a las que se dictaba originalmente.

7

El examen más detallado de Hegel de la relación entre «Yo», «Tú» y «Nosotros» se produce en dos secciones muy diferentes de la *Fenomenología* de Jena de 1807. La primera se produce en la sección sobre el dominio y la servidumbre y las cuestiones que plantea no se resuelven en una unidad de «Yo», «Tú» y «Nosotros», lo que solo se produce de manera satisfactoria en la última sección del largo capítulo sobre «El Espíritu».[24]

En el desarrollo previo a la lucha por el dominio y la servidumbre, Hegel introduce primero la autoconciencia como el concepto sucesor del meramente «conciencia». Lo que muestra que la «conciencia» realmente es «autoconciencia» —donde «realmente es» se refiere al tipo de transición dialéctica en la que se basa Hegel— es la forma en que el capítulo sobre «Fuerza y

comprensión» revela que una concepción del infinito ha sido implícita en todas las formas anteriores de «conciencia».[25] La forma en que la «conciencia», en cuanto una especie de conciencia directa del mundo, es dirigida a varias formas de explicación de las apariencias en términos de fuerzas subyacentes no perceptibles abre el concepto de infinito. Si no nos centramos en objetos individuales de percepción sino en todo el trasfondo de fuerzas explicativas, nos vemos obligados a centrarnos en nuestro acceso a las cosas. El infinito no puede aparecer excepto en el pensamiento, es decir, a un ser autoconsciente, y el infinito nunca es algo con lo que la conciencia simplemente se tropieza, ya que el infinito no puede ser una de las «cosas» de la experiencia perceptiva. O, en otras palabras, el infinito solo aparece a un ser reflexivo autoconsciente en la medida en que el infinito nunca puede ser experimentado directamente en el mundo finito.

Esa autoconciencia es, en principio, simplemente el género consciente de sí mismo en cuanto género, es decir, una vida que no actúa meramente según las normas de su especie sino una vida consciente de sí misma como especie.[26] Al principio, para la vida autoconsciente esto implica el concepto de las cosas que le importan (como la comida, los lugares seguros, etc.), y la razón por la que tal o cual materia para una vida autoconsciente tan individual se refiere a la especie: tal o cual cosa me importa porque es el tipo de cosa que importa al tipo de criatura que soy (es decir, nos importa a nosotros). En este punto, el «Yo» y el «Nosotros» existen en una especie de identidad vaga con el otro.

Solo cuando otra vida autoconsciente entra en escena y tiene algo igual o similar que le importa, las diferencias dentro de esta autoconcepción inicial se hacen evidentes. En la explicación de Hegel, al principio no me enfoco en lo que me importa sino solo en la cosa-que-me-importa-a-mí. Me puede importar, por ejemplo, que un fruta esté lista para ser recogida. Sin embargo, cuando otro entra en escena, y la «fruta-para-ser-recogida» también le importa, la propia importancia comienza a importarme. La autoconciencia de que el «Yo» y el «Nosotros» es solo «en sí mismo» y sin desarrollar, emerge ahora pleno de significado. Me importa que tal o cual cosa me importe, y eso plantea cuestiones normativas junto con cuestiones sobre el poder y la capacidad de hacer cumplir mis propias reivindicaciones sobre lo que importa. Esta unidad suelta del «yo-nosotros» se dispersa en una unidad del «yo-tú» cuando, como Hegel lo resume, «una autoconciencia es para otra autoconciencia».[27] Ahora, en la medida en que una de las dos vidas autoconscientes está dispuesta a sacrificarlo todo por el bien (más bien irracionalmente) de apostar por ser el que posee la autoridad para establecer todos los términos de la interacción y, de manera fundamental, está lo suficientemente loca como para estar dispuesta a morir por ese ideal, se produce la lucha. Si no hay un conjunto aceptado de términos de mediación por los que las dos vidas autoconscientes puedan corregir la lucha, el resultado es una tregua temporal (que en última instancia no resuelve nada), la muerte de una o ambas (que realmente no resuelve nada), o la capitulación de una de ellas que renuncia a lo que originalmente había afirmado que era un compromiso incondicional (es decir, establecer él mismo los términos de la interacción) en favor de un propósito más finito, esto es, permanecer vivo. De esta manera, el «Nosotros» se convierte en una unidad inestable de dos «yoes» opuestos.

La relación de dominio y servidumbre es autocontradictoria, ya que el amo, para ser amo, debe exigir al esclavo el reconocimiento como amo, y el amo debe también negar que el esclavo tenga algo parecido a la autoridad para otorgar el reconocimiento que lo convertiría en amo. Cuando Hegel escribía la *Fenomenología*, al principio pensó que había resuelto satisfactoriamente las complejidades de las relaciones «Yo-Tú-Nosotros» para poder identificar el «Nosotros» con la

razón misma —no como el «nosotros» de hecho de una comunidad determinada, sino como el «Nosotros» que es constitutivo de las afirmaciones últimas, de tal manera que en la mayoría de las locuciones se abandona (donde «creemos que X» es lo mismo que decir «X es verdad»)—. Sin embargo, cuando pensó que estaba terminando el libro, se dio cuenta de que no lo había conseguido y, por ello, añadió al libro varias secciones completamente nuevas y bastante largas que no habían sido, en absoluto, parte del plan original. (Esta transición ocurre alrededor del final del capítulo sobre «Razón», que originalmente habría sido el penúltimo capítulo pero que terminó siendo sucedido por «Espíritu» y «Religión»).[28] Mientras que en el § 177 de la *Fenomenología* había dicho que la autoconciencia resultaría en un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo, es decir, en el concepto de *Geist*, vio que no había cumplido, en modo alguno, esa promesa o, al menos, no la cumplió de una manera que haría de la obra una introducción adecuada y rigurosa a su pretendido sistema de la lógica y la metafísica.

En particular, se dio cuenta de que el tipo de individualismo (que se considera real en y por sí mismo) que funcionaba en la vida moderna había tomado una forma que amenazaba con socavar cualquier identidad fuerte entre el «yo» y el «nosotros». Kant había desarrollado el concepto de un sujeto de la experiencia que hacía problemáticas todas las descripciones objetivas de la agencia. En la filosofía práctica de Kant, el agente debe atenerse a las reglas (en tanto se las da a sí mismo) y solo él puede hacerlo. Hay un «interior» de la agencia que amenaza con ser completamente invisible para los demás.[29] La actividad de atenerse a la ley moral no es algo que se le aparezca a los demás ni aun a uno mismo en un acto de introspección. (Así, como los novelistas de la época que escriben desde el punto de vista de un narrador omnisciente que puede ver los pensamientos subjetivos de los protagonistas, Kant tiene que utilizar el mismo dispositivo para dar ejemplos convincentes de tal atadura a la ley moral).[30]

Hegel lleva este concepto de lo «interior» invisible a su conclusión lógica en la última parte del capítulo «Espíritu», donde trata de las «almas bellas», agentes al estilo kantiano que llevan el asunto de su acción a su fin lógico por deber y no por inclinación. Uno de ellos es la «conciencia actuante», el agente que dice a los demás que nunca actúa sin tener en consideración todos los hechos relevantes de la situación, en la medida en que estén razonablemente disponibles para él, de modo que nunca actúa mal, aunque las consecuencias de su acción no resulten ser lo que él pretendía que fueran. El otro, la «conciencia juzgadora», nunca actúa, ya que piensa que nunca es posible conocer todos los hechos relevantes y no quiere manchar su pureza moral actuando sin el pleno conocimiento de lo que debe hacer. Cada uno acusa al otro de maldad, hipocresía y cosas similares. Esta conclusión, en última instancia absurda, pero lógica, a la que llega cada uno (convencido de su propia invisibilidad agencial, haciéndose eco de la invisibilidad del «corazón duro» en la traducción de Lutero de Isaías 47,10)[31] se deshace por el hecho de que cada uno habla con el otro —«el lenguaje como la existencia del espíritu»—[32] de modo que la llamada invisibilidad de lo subjetivo no es tan invisible, pero no por ello es una cuestión objetiva. Lo que demuestra esto, según Hegel, es que, incluso en las concepciones de subjetividad más autoexigentes e individualistas de la vida moderna, la multiplicidad de agentes con sus puntos de vista subjetivos es en sí misma un requisito lógico de la subjetividad, no un mero hecho. Al comprender esto, vemos que a través de los actos de perdón entre dos agentes que adoptan el punto de vista de segunda persona el uno al otro —el del «Tú»— revelamos la genuina unidad del «Yo» y el «Nosotros»: la «existencia del Yo extendido en dos, que en él permanece igual que en sí mismo y que tiene la certeza de sí mismo en su completa auto-reclamación y en su opuesto».[33]

Hay que hacer dos consideraciones sobre la perspectiva hegeliana que ha sido descrita aquí y a dónde él pensó que nos llevaba: 1) A diferencia de los kantianos, los hegelianos no creen que exista algo parecido a la «comunidad moral» kantiana, salvo como resultado de un proceso histórico estructurado por la propia lógica de dar y pedir razones que en sí misma ha llevado a la fundación de la idea de tal comunidad moral. La «comunidad moral» está, por tanto, social e históricamente indexada y no puede proporcionar un fundamento separado para comprender la tensión entre Yo-Tú y Yo-Nosotros. 2) Si es así, entonces, la «moralidad» en sí misma solo puede ser realmente real cuando está incrustada en una comunidad «ética» que a su vez porta en sí misma relaciones tanto diádicas como monádicas. Dicho de manera esquemática y muy abstracta, esto implicaría afirmar que, en el punto de la historia en que «todos serán libres» (de tal manera que nadie por naturaleza gobierna sobre nadie), los agentes están racionalmente obligados a enfrentarse entre sí como libres e iguales. Tales agentes tendrían que operar en una esfera en la que los derechos liberales básicos son dominantes, y las personas se tratan entre sí como co-miembros de una comunidad moral (más o menos kantiana). Sin embargo, eso en sí mismo solo es factible, es decir, plenamente real, en un contexto más amplio y «ético» de, por un lado, las formas de amor y amistad (que tienen una estructura institucional en la familia) y, por otro, las formas de ciudadanía y justicia (que requieren algo así como un Estado). En medio se encuentra la «sociedad civil», un conjunto de instituciones unidas por leyes e instituciones de mercado. Solo en cuanto integrado en la sociedad civil el capitalismo podría funcionar de alguna manera que fuera justa y viable. De lo contrario, la naturaleza monádica y «no ética» del capitalismo devora, simplemente, a los otros dos polos éticos y los convierte, en el mejor de los casos, en esferas más morales que éticas. En lugar del *ethos* del amor, la amistad y la familia, junto con el *ethos* de la igualdad de la ciudadanía en un estado constitucional, solo nos quedaría el *ethos* de aquellos que ven la vida social como un juego con ganadores y perdedores. No hace falta decir que la fe de Hegel en la domesticación del capitalismo se basaba en su visión del mercado como un conjunto de artesanos que competían entre sí en un contexto de ética compartida. Ese mundo se desvaneció y, con él, la propia fe de Hegel en que el capitalismo podría ser domesticado también tuvo que desaparecer.

En un momento de su pensamiento, que aparece en *El ser y la nada*, Sartre argumentó que el tipo de reconocimiento requerido para que todo esto funcionase requería un tercero que pudiera otorgar el reconocimiento a los agentes que se enfrentan entre sí en la lucha por el reconocimiento, de manera que hubiera alguna autoridad que hiciera que el proceso no fuese arbitrario. Ese tercero podría ser Dios (una «mentira», como dice Sartre), y la demanda del «reconocimiento mutuo» *per se* (como, por ejemplo, Brandom lo expuso) es solo un reemplazo insatisfactorio del «tercero» que falta.[34] Sartre se muestra escéptico, como corresponde, con respecto a que el «tercero» que falta pueda ser sustituido por la «comunidad moral», ya que no existe una comunidad moral independiente de tal reconocimiento. En su obra posterior, Sartre simplemente acepta la tensión como inerradicable y argumenta, en cambio, que el «tercero que falta» tiene que ser el de otra persona concreta.[35] (Esto a su vez sitúa su idea posterior, más hegeliana, de que la libertad implica que cada persona funcione como un «tercero» regulador, de modo que nadie se determine desde el exterior sino que sea uno con ellos mismos en esa clase de

unidad que siempre está en movimiento.[36] Pero habrá que explicar esta historia en otro momento). Esto presupone, como señala la teoría temprana de Sartre, que la vida autoconsciente lleva consigo su propia autoridad, pero añade que la segunda persona (el «otro») no es virtual sino que tiene que ser real. Para Sartre, como para Hegel, esa tensión entre la unidad del Yo y el Nosotros es esencial para comprender los aspectos normativos de la primera y la segunda persona.[37]

Si estamos luchando por algo, ¿qué es? Aquí está la sugerencia: luchamos por estar sujetos a los demás y con las condiciones en las que dicha sujeción puede ser normativamente apropiada. Esto nos coloca en un contexto más amplio, tanto moral como ético y político. Lenin pensaba, más o menos, que la política era básicamente acerca de quién se va a salir con la suya. (Aunque no negaría que puede haber otros elementos de la política, como «¿cómo actuamos juntos para lograr algún fin común que no se puede alcanzar sino actuando juntos?»). Tomando el punto de vista de Lenin como nuestro punto de partida, aquí hay otra sugerencia: nadie tiene, por naturaleza, el derecho de salirse con la suya y, en su lugar, todos debemos ser capaces de ofrecer razones que puedan ser compartidas por otros, no solo en el ámbito abstracto sino también en los casos concretos.[38] Los teóricos políticos se apresuran a señalar que ese dar y exigir razones también se produce siempre en el contexto del poder y el interés. He aquí, pues, la última sugerencia: las relaciones entre la primera persona singular, plural y la segunda persona propiamente dicha siempre contienen un terreno de conflicto, ya que todas ellas forman parte de una unidad no aditiva en la que cada componente —el «individual» y el «universal»— desempeña su propio papel. El «Yo» y el «Nosotros» existen en una unión de unidad y desunión, todo ello mediado por la forma en que realmente nos encontramos con los demás en segunda persona. Esta es la socialidad de la razón.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1958), *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2003.

— (1953), «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 371-393.

— (1965-1966), «Algunas cuestiones de filosofía moral», en *Responsabilidad y juicio*, ed. y notas de J. Kohn, trad. de M. Candel y F. Birulés, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 75-150.

— (2005), *La promesa de la política*, ed. y notas de Jerome Kohn, trad. de E. Cañas y F. Birulés, Barcelona, Paidós, 2008.

Boyle, M. y D. Lavin (2010), «Goodness and Desire», en S. Tenenbaum, *Desire, Practical Reason, and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 161-201.

Enoch, D. (2006), «Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action», *The Philosophical Review* 115 (2), pp. 169-198.

Foot, P. (2001), *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press.

Förster, E. (2012), *The Twenty-five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Frey, J. (2018), «How to be an Ethical Naturalist», en J. Hacker-Wright (ed.), *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Londres, Palgrave MacMillan.

Haase, M. (2016), «Three Forms of the First Person Plural», en G. Abel y J. Conant, *Rethinking Epistemology*, vol. 1, Berlín-Boston, De Gruyter, pp. 229-256.

Hegel, G. W. F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1999.

— (1821), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.

— y T. P. Pinkard (2018), *The Phenomenology of Spirit*, Nueva York, Cambridge University Press.

Hume, D. (1751), *Fundamentación de los principios de la moral*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2014.

Kant, I. (1785), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. bilingüe, trad. de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel,

1999.
— (1797), *Metafísica de las costumbres*, trad. y notas de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2008.
Korsgaard, C. M. (2007), «Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's The Second-Person Standpoint», *Ethics* 118 (1), pp. 8-23.
Lavin, D. (2017), «Forms of Rational Agency», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 80, pp. 171-193.
MacIntyre, A. C. (1981), *Tras la virtud*, trad. de Amelia Varcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.
McDowell, J. H. (2009), *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
Pinkard, T. P. (2017), *Does History Make Sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge (MA)-Londres, Harvard University Press.
Sartre, J.-P. (1943), *El ser y la nada*, trad. de J. Valmar, Buenos Aires, Losada, 1993.
— (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, trad. de M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004.
— (1983), *Notebooks for an Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 [original: *Cahiers pour une morale*, ed. A. Erkaïm-Sartre, París, Gallimard, 1983].
— (1996), *El existencialismo es un humanismo*, ed. por A. Elkaïm-Sartre, trad. de Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 2009.
Stekeler-Weithofer, P. y G. W. F. Hegel (2014), *Hegels Phänomenologie des Geistes: ein dialogischer Kommentar*, Hamburgo, Felix Meiner.
Thompson, M. (2004), «What Is It to Wrong Someone? A Puzzle about Justice», en R. J. Wallace *et al*., *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, pp. 333-384.
— (2013), «Forms of nature: "first", "second", "living", "rational" and "phronetic"», en G. Hindrichs y A. Honneth, *Freiheit: Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, pp. 701-735.
Wittgenstein, L. (1953), *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 2010.
— (1956), *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, ed. por G. H. v. Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. de I. Reguera, Madrid, Alianza, 1987.

Notas

* Título original: «From I to You to We to the Sociality of Reason». Traducción de Marina Hervás Muñoz.

1 Pinkard se refiere a lo que él denomina el § 177 en su edición de la *Fenomenología* (2018, p. 108). Se trata del último párrafo de Hegel (1807), «3. El yo y la apetencia» de «La certeza de sí mismo», pp. 112-113. *(N. de la T.)*

2 «Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues este es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, este es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de ellas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La conciencia solo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente» (Hegel, 1807, pp. 112-113).

3 He aquí lo que dice Arendt: «O, para decirlo más técnicamente, que todos los hombres son dos en uno, no solo en el sentido de la conciencia y la autoconciencia (que todo lo que hago soy al mismo tiempo de alguna manera consciente de hacerlo), sino en el sentido muy específico y activo de este diálogo silencioso, de tener una relación constante, de estar en condiciones de hablar con ellos mismos» («Algunas cuestiones de filosofía moral», en Arendt, 1965-1966, p. 113). O, como dice en otro lugar: «Los hombres no solo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos. Con todo, el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede adquirir esa misma forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para mí; más bien, este sí mismo permanece siempre mutable y de alguna manera equívoco. Es bajo la forma de esta mutabilidad y de esta equivocidad que este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres» («Sócrates», en Arendt, 2005, p. 60). John McDowell hace una interpretación similar, al igual que Pirmin Stekeler. John McDowell, 2009 (cap. 8: «The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology»); Pirmin Stekeler-Weithofer, 2014.

4 Esta tipología del «nosotros» distributivo, comunal y genérico sigue el excelente mapa de sus distintas formas de Matthias Haase (2016).

5 La frase «proposición especulativa» aparece en Hegel, 1807, pp. 41-43, donde no se dan más explicaciones al respecto.

6 Este es un aspecto destacado por Michael Thompson (2004).

7 Una de las formulaciones de Kant se acerca a esta afirmación: «Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo» (Kant, 1797, p. 275 [417-418]). Kant hace de esta afirmación su principal argumento para que haya deberes para con uno mismo, lo que al principio, dice, parece ser contradictorio.

8 Kant se aproxima más a esta visión con la afirmación: «Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) […]» (Kant, 1785, p. 191 [430-431]).

9 «Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley […] si bien el arbitrio, en cuanto fenómeno, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. […] [L]a libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada frecuencia que así ocurre (sin embargo, no podemos concebir la posibilidad de ello)» (Kant, 1797, pp. 33-34 [226]).

10 Esta discusión sobre el concepto de libertad se encuentra en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 7.

11 Así, Hegel dice en el párrafo ya citado (nota 2): «Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro» (Hegel, 1807, p. 112).

12 Esta parece ser la opinión de Christine Korsgaard (2007, p. 11): «Podríamos ver esto al decir que, debido a la estructura reflexiva de la conciencia humana, creo que cada agente racional está en lo que Darwall llamaría una relación de segunda persona consigo mismo. Se tiene una voz de segunda persona en el interior».

13 Así, para el Sartre de *El ser y la nada*, la segunda persona está construida en la primera, de tal manera que el «otro» que uno piensa que está subiendo las escaleras resulta ser solo un «otro» virtual, a cuyos ojos uno se avergüenza. Sartre incluso dice que «[si] esta conciencia pura no fuese sino conciencia (de ser) vergüenza, la conciencia ajena seguiría infestándola como presencia inaferrable, y se hurtaría por eso a toda reducción. Esto nos muestra suficientemente que el prójimo no debe ser buscado primeramente en el mundo, sino del lado de la conciencia, como una conciencia en la cual y por la cual la conciencia se hace ser lo que ella es» (Sartre, 1943, p. 351).

14 Robert Brandom, *A Spirit of Trust*, manuscrito.

15 Sartre (1983, p. 70) señala: «Reconocimiento por parte de los demás (como individuos). ¿Qué les da la cualidad de poder reconocerme? Mi reconocimiento de ellos. El reconocimiento recíproco. Pero como solo tienen el derecho que yo les doy y no tengo más derecho que el que ellos me dan, el conjunto no se reconoce y cae en una subjetividad injustificable. Este reconocimiento recíproco es un juego de espejos, que finalmente acaba siendo una mentira. Esto es lo que es una sucesión histórica de reconocimientos por la tercera persona absoluta que es Dios. El reconocimiento debe ser sin reciprocidad; un testigo absoluto, él mismo la definición del bien y del mal, debe justificarme al reconocerme. Cuando este testigo ya no está, tratamos de reemplazarlo con la interacción de dar y tomar del reconocimiento mutuo».

16 En Ludwig Wittgenstein, 1956, p. 163: «¿Es el resultado de esos experimentos que los seres humanos coincidan en sus cálculos, o que coincidan en lo que llaman “coincidir”?». En otro lugar, Wittgenstein también señala «no vale de nada, por ejemplo, retroceder hasta el concepto de coincidencia, porque no es más seguro que una acción coincida con otra que el que se haya llevado a cabo siguiendo una regla. Proceder según una regla se basa también, ciertamente, en una coincidencia» (p. 332). Esto concuerda con su conocida pero gnómica afirmación de que la gente debe estar de acuerdo en los juicios: «A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios» (Wittgenstein, 1953, § 242, p. 217).

17 Para Arendt, este caso es más complicado ya que ella no argumenta desde la «agencia» en general sino desde la «condición humana». Eso le hace especialmente difícil incluir cualquier compromiso básico con la moral, ya que incluso la persona más cobarde sigue viviendo desde la «condición humana». (Lo mismo se aplica a Heidegger: incluso el más innoble de nosotros sigue siendo *Dasein*). Así, Arendt (1958, pp. 264-265) limita los compromisos morales de la condición humana a la promesa. Más tarde admite el perdón en la lista, pero también observa que esto no era realmente conocido en el mundo antiguo: «En la medida en que la moralidad es más que la suma total de *mores*, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos que cambian con el tiempo, no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas. Estos preceptos morales son los únicos que no se aplican a la acción desde el exterior, desde alguna supuestamente más elevada facultad o desde las experiencias fuera del alcance de la acción. Por el contrario, surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control construidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos». Sin embargo, en otros lugares, aboga por la inclusión de la justicia en su concepción: «Tales rasgos esenciales no pueden decir más que que la Libertad es la quintaesencia de la condición humana y la Justicia la quintaesencia de la condición social del hombre; o, en otras palabras, que la Libertad es la esencia del individuo humano y la Justicia la esencia del convivir juntos. Ambas solo podrán desaparecer de la Tierra con la desaparición física de la raza humana» (Arendt, 1953, p. 384, nota 14). Ella señala explícitamente que el perdón es cristiano y por lo tanto no griego o romano: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret» (Arendt, 1958, p. 258).

18 El lugar más moderno de esta versión de un naturalismo aristotélico se encuentra en Philippa Foot, 2001; un punto de vista bastante similar, pero con una postura más historicista y ligeramente marxista, es el clásico Alasdair MacIntyre, 1981.

19 Cf. Jennifer Frey, 2018.

20 «Aber es ist eben selbst im Begriffe, daß der Wille sei – das Reflektierende, über sich Hinausgehende und dies sein Anderssein Aufhebende» (en alemán en el original). «Pero está, en su mismo concepto, que la voluntad es el reflejo, lo que va más allá de sí misma y lo que, con ello, supera su otredad» (traducción propia, ya que en la edición española se ha omitido este agregado, correspondiente a la preparación para el § 10; *N. de la T.*). Cf. Hegel,1821, pp. 88-90.

21 «El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Este contenido puede tanto ser dado por la naturaleza como producido a partir del concepto del espíritu» (Hegel,1821, § 6, p. 83).

22 «Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la *razón,* sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio,* y os responderá que *porque desea conservar la salud.* Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud,* inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa.* Si lleváis vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor,* es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto» (Hume, 1751, pp. 204-205).

23 Además de Michael Thompson, esta concepción de «tipos específicos de agencia» también se defiende en Douglas Lavin, 2017. Lavin, en particular, responde al desafío escéptico al constitutivismo planteado en David Enoch, 2006. Lavin está de acuerdo con Enoch en que la concepción general de la agencia como el actuar conscientemente a la luz de los fines no genera ningún requisito normativo sustantivo, pero argumenta que la formulación de «tipo específico de agencia» elude sus objeciones. En la propia formulación de Lavin: «[...] el punto de partida del argumento constitutivista no es la afirmación de que una cierta forma de agencia es ineludible punto final, sino que, para un sujeto dado, una cierta forma de agencia es ineludible».

24 Esto se da en el § 671 según la traducción y edición de Pinkard (2018), que en la edición española se encuentra en Hegel, 1807, p. 391: «El espíritu absoluto entra en el ser allí solamente en la cúspide en la que su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio con sí mismo […]». *(N. de la T.)*

25 La cita corresponde al § 163 según la traducción y edición de Pinkard (2018), que en la edición española se encuentra en Hegel, 1807, p. 102: «*y* como [la infinitud] *es* objeto para la conciencia como *lo que ella es,* la conciencia *es autoconciencia*». *(N. de la T.)*

26 § 173 según la traducción y edición de Pinkard (2018), que en la edición española se encuentra en Hegel, 1807, p. 111: «Ahora bien, esta otra vida, para la que el *género* es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia solo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo* puro». *(N. de la T.)*

27 § 177 según Pinkard (2018), que se encuentra en Hegel, 1807, pp. 112-113.*(N. de la T.)*

28 Parte de la razón del cambio en la exposición fue el reciente hallazgo sobre el conocimiento de Hegel de los escritos de Goethe sobre la metamorfosis de las plantas, o eso es lo que Eckart Förster (2012) argumenta de manera bastante convincente.

29 Entre muchos pasajes que se podrían citar de Kant, este va directamente al asunto que nos ocupa: «la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo» (Kant, 1797, § 386, p. 237).

30 Como ejemplo tendríamos el conocido pasaje de la *Fundamentación:* «Suponiendo, así pues, que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya propia, y, sin embargo, ahora que no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y solo entonces tiene esta su genuino valor moral» (Kant, 1785, § 398, p. 127).

31 «Confiabas en tu maldad y decías: “Nadie me ve”. Tu sabiduría y tu ciencia te han descarriado; pues decías en tu corazón: “Yo, y nadie más”» (Is 47,10).

32 §§ 652, 507, 666 según la traducción y edición de Pinkard (2018), que en la edición española se encuentran en Hegel, 1807, pp. 389, 300 y 390.

33 Esto se da en el § 671 según la traducción y edición de Pinkard (2018), que en la edición española se encuentra en Hegel, 1807, p. 391. *(N. de la T.)*

34 Cf. el pasaje de Sartre, 1983, p. 70.

35 Esto es llevado a cabo en la investigación de Sartre (1960) sobre las estructuras *a priori* de acción y de acción social.

36 Haría falta mucho más espacio para dar sentido a la afirmación de Sartre, pero he aquí la sinopsis críptica del propio Sartre (1960, p. 446): «No es que yo sea yo mismo en el Otro: es que en la (verdadera) praxis no hay otro, solo hay una multiplicidad de mí-mismos». Sartre piensa que se trata de una absorción total en el «Nosotros» que conserva la pluralidad de los agentes que están plenamente absorbidos de tal manera que, como subraya Arendt en sus discusiones sobre la libertad, cada agente no es ni gobernante ni gobernado. Para Sartre, en una situación de plena libertad social se vería el punto de vista del otro (o «subjetividad», como diría Sartre) no como el punto de vista del otro desde el punto de vista propio, sino como un punto de vista del otro que se fusiona con el propio. Sartre ve este caso como una fusión del «pensamiento único para dos mentes» que se encuentra en segunda persona con la absorción en primera persona del plural que encuentra en libertad.

37 Sartre lo aclara en varios lugares: en la libertad, la segunda persona se ve como yo mismo (en términos de Hegel, es ser-uno-con-uno-mismo-en-el-otro) por mediación del «tercer» agente, pero esta «integración, a pesar de ser una unidad libre y

práctica, remite a todos los que se han integrado de nuevo, en términos de Sartre, a una tensión “inmanencia-trascendencia” que siempre corre el peligro de romperse en la trascendencia (o en una falsa inmanencia que oculta una trascendencia dominante)» (Sartre, 1960, p. 435).

38 Esto es parte del núcleo básico de la concepción histórica de Hegel sobre la agencia, como se argumenta en Pinkard, 2017.

10
Hegel y la soberanía popular

Alberto Mario Damiani

La noción de soberanía es uno de los legados que Georg W. F. Hegel recibe de la tradición filosófico-política de la Modernidad. Esta noción funciona en distintos sistemas filosóficos como fundamento de la legitimidad y la eficacia del cuerpo político, porque se refiere al *derecho* de mando en última instancia. En términos jurídicos, el soberano es quien no reconoce a un superior, es el único agente que no tiene la obligación de rendir cuentas de sus acciones ante una instancia terrenal. Con algunos antecedentes en el pensamiento político medieval, esta noción es elaborada en el siglo XVI por Jean Bodin y en el XVII por Thomas Hobbes, y llega a Hegel mediada por las discusiones del siglo XVIII alemán en torno a la teoría de la soberanía *popular* formulada por Jean-Jacques Rousseau y reformulada por Johann G. Fichte. Las teorías de estos dos últimos autores se caracterizan por concebir el ejercicio del derecho de soberanía bajo alguna forma de intervención *directa* del pueblo en el órgano supremo del poder político.

En el presente trabajo me propongo aclarar la posición que asume Hegel frente a las mencionadas teorías modernas de la soberanía popular, mediante el examen de algunos pasajes de sus obras. Para cumplir con este propósito comenzaré con una referencia a la defensa fichteana de la Revolución francesa frente a las objeciones de los reaccionarios alemanes (apartado 1). A continuación, intentaré mostrar que la concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular formulada por Fichte en su *Grundlage des Naturrechts* puede comprenderse como un intento de solucionar problemas planteados por Rousseau, dentro de la misma matriz republicana, igualitaria y contractualista, elaborada por el ginebrino (apartado 2). Luego, me detendré a examinar las objeciones que Hegel formula contra la concepción fichteana de la soberanía popular en su temprano artículo «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (apartado 3). Por último, atenderé a las consecuencias que Hegel extrae de estas objeciones en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (apartado 4).

1

El pensamiento político y filosófico alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX es influenciado de manera decisiva por los escritos de Jean-Jacques Rousseau. Algunos lo reivindican como un representante de la antigua tradición republicana. Otros lo acusan de inspirar el despiadado terror de los jacobinos. En todos los casos, sin embargo, las posiciones políticas y filosóficas no fueron indiferentes a la influencia de las ideas del pensador ginebrino. Esta influencia es variada y múltiple. No parece poder distinguirse en ella corrientes de recepción claramente diferenciadas. No obstante, si uno se interesa por la reconstrucción de la noción de soberanía popular objetada por Hegel, los textos de Fichte parecen haber constituido una mediación decisiva.

En este contexto, el interés de la figura de Fichte radica en que, por un lado, se enmarca en la misma versión igualitarista de la tradición republicana a la que pertenece Rousseau, y, por el

otro, defiende la Revolución francesa sin los reparos de los otros idealistas alemanes. En un nuevo contexto político y filosófico, originado por la Revolución francesa y por filosofía crítica kantiana, Fichte formula una original justificación del derecho soberano del pueblo, con la que pretende solucionar los problemas formulados por el ginebrino.

El primer texto de Fichte en el que aparece su recepción de la noción de soberanía popular formulada por Rousseau es un escrito publicado anónimamente en 1793, titulado *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. El objetivo de ese escrito es ofrecer una fundamentación racional del derecho de soberanía del pueblo francés, es decir, su derecho a modificar su constitución política, tal como lo hace en ese momento mediante una revolución. Según señala el título, Fichte pretende «rectificar» *(berichtigen)* las opiniones que el público alemán se ha formando sobre la revolución contemporánea. La necesidad de esta rectificación proviene de la creciente influencia de las publicaciones adversas a la Revolución, que llegan a Alemania desde el extranjero o que son producidas por escritores alemanes. Entre las publicaciones llegadas del extranjero, cabe recordar ante todo el famoso texto de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), traducido al alemán al año siguiente. La influencia de este texto en Alemania puede registrarse en la obra criticada por Fichte, escrita por un destacado representante de la reacción contrarrevolucionaria: August Wilhelm Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution*.[1]

En su *Beitrag*, Fichte formula su réplica a una objeción de Rehberg contra la noción de autonomía política del pueblo soberano sostenida por Rousseau. La objeción de Rehberg consiste en lo siguiente. Según Rehberg, la noción de soberanía popular no es consistente con la distinción rousseauniana entre la voluntad general y la voluntad de todos (cf. Rousseau, 1762, pp. 4-65). Solo la primera es una voluntad independiente de las pasiones personales y puede ser identificada con una voluntad puramente racional. Por lo tanto, para Rehberg, todo lo que Rousseau y los revolucionarios franceses le atribuyen al pueblo solo corresponde a la razón pura práctica. Solo esta razón es autónoma porque tiene la propiedad inalienable de obedecer exclusivamente leyes autoimpuestas. Contra Rousseau, Rehberg afirma que solo la razón es soberana y se legisla a sí misma. Ni el ser humano, ni la sociedad humana, ni el pueblo pueden ser autónomos y soberanos. Por lo tanto, Rehberg propone sustituir al pueblo por la razón como sujeto soberano. Esta sustitución tiene importantes consecuencias filosófico-políticas. La razón, por sí sola, no es suficiente como fundamento del poder político, porque, si los seres humanos se condujeran siempre racionalmente, no sería necesaria la coerción estatal. Por lo tanto, de la concesión de la autonomía de la razón no puede seguirse ninguna razón que avale la soberanía popular. Rehberg presenta, por tanto, el reconocimiento de la autonomía de la razón como un argumento contra el derecho soberano del pueblo.

La replica de Fichte a esta objeción concede a Rehberg tanto la autonomía de la razón pura práctica como la insuficiencia de la legislación moral para fundamentar la legislación civil.[2] Respecto de la autonomía moral, en su *Beitrag* Fichte reconoce a Rousseau como el fundador de la doctrina del deber ético puro, que descubre la autonomía de la conciencia humana como fuente exclusiva de la legislación moral.[3] Respecto de la insuficiencia mencionada, Fichte sostiene que la legislación moral no contiene el fundamento racional de la legislación civil. Se plantea, entonces, el problema de determinar la fuente de la obligatoriedad de la legislación civil. La solución que ofrece Fichte a este problema reside en lo siguiente. El ámbito de la legislación civil queda delimitado por el silencio de la legislación moral. Este silencio no abarca solo la clase de las acciones que la ley moral no prohíbe ni exige, sino que también remite al alto grado de

indeterminación de los mandatos morales, que la legislación civil elimina mediante prescripciones positivas y codificadas. Sin transgredir la ley moral, los seres humanos tienen derecho a darse a sí mismos leyes establecidas por su libre arbitrio y a no reconocer como obligatoria ninguna norma a la que no hayan dado su consentimiento. Este derecho, y no nuestra naturaleza racional, es el fundamento de la soberanía inalienable e indivisible de la que habla Rousseau (cf. Fichte, 1793, p. 84). La obligatoriedad de las leyes civiles no deriva de la ley moral, sino de un acto voluntario de los seres humanos llamado contrato social. Este acto, permitido pero no obligado por la razón pura práctica, transforma a los seres humanos en ciudadanos miembros de un poder soberano. Este poder tiene la facultad de modificar la constitución política, como hicieron los franceses con su revolución. Ante a la contraposición, propuesta por Rehberg, entre la autonomía de la razón y la soberanía popular, Fichte defiende la posición de Rousseau: toda legislación civil que no haya surgido de la voluntad general debe ser impugnada como ilegítima. La razón sobre la que se sostiene esta posición reside en que los seres humanos son libres e iguales por naturaleza y pueden garantizar en sociedad estas propiedades naturales e inalienables solo como ciudadanos políticamente autónomos de una república.

El primer paso de nuestra argumentación puede sintetizarse del siguiente modo. La soberanía popular es uno de los principios del derecho político formulados por Rousseau en *Du contrat social*. Estos principios son puestos a prueba en el nuevo contexto histórico europeo, inaugurado por la Revolución francesa. Los publicistas reaccionarios alemanes objetan el principio republicano de la soberanía popular, realizado por la revolución. Esta objeción se presenta en sus textos como una crítica a la fundamentación filosófica de aquel, formulada por Rousseau. Fichte defiende este principio contra la objeción según la cual la autonomía de la razón pura práctica no puede ser el fundamento de la legislación civil. En realidad, parece advertir Fichte, esta objeción rechaza una tesis que Rousseau no afirma. El contrato social es el único fundamento de dicha legislación y este no es ni exigido ni prohibido por la legislación moral, dictada por la razón pura práctica. Mediante este contrato los seres humanos se vuelven ciudadanos de una república, es decir, miembros de su poder soberano. Hegel conoce bien esta defensa fichteana de Rousseau; como veremos, ella será el blanco de sus objeciones a la noción de soberanía popular.

2

La recepción fichteana del pensamiento político de Rousseau ha sido objeto de investigaciones histórico-filosóficas con resultado divergentes. Mientras algunos estudiosos consideran a Fichte como un sucesor alemán de Rousseau,[4] otros se encargan de señalar las profundas diferencias entre las concepciones filosófico-políticas que separan a ambos autores.[5] Algunas de estas diferencias resultan especialmente significativas porque el propio Fichte las advirtió implícita o explícitamente en su *Grundlage*. Se refieren a las nociones de voluntad común *(gemeinsamer Wille)* y de propiedad privada.

Respecto de la primera, Fichte señala que la tradición contractualista concibió el Estado como el concepto abstracto de la unión ideal de todos los individuos, devenidos ciudadanos mediante el acto arbitrario del pacto. Este concepto de todos *(Aller)* solo ofrece la representación imaginaria de un *compositum*, que no alcanza para dar razón de la unidad estatal real. Correctamente concebido, el vínculo de todos los ciudadanos en la unidad de *la res publica*

constituye una totalidad *(Allheit*, *totum)*. Aquel queda garantizado solo cuando cada ciudadano puede creer que el poder coercitivo del Estado ha sido instituido únicamente para protegerlo frente a eventuales agresiones. Como ningún ciudadano sabe quién será la próxima víctima, cada uno aporta con gusto su contribución a la totalidad *orgánica* que protege a todos. Fichte presenta esta noción de totalidad orgánica como una novedad de su doctrina del derecho político. De esta manera, señala implícitamente una diferencia entre su noción de voluntad común y la *volonté générale* propuesta por el ginebrino. Respecto de la segunda diferencia, reconocida por Fichte, entre sus principios de derecho político y los del ginebrino, Fichte afirma que la *aliénation totale* postulada por Rousseau supone el reconocimiento de un derecho de propiedad, fundado en el trabajo y anterior al contrato estatal. Este reconocimiento resulta incompatible con las concepciones de la propiedad y el trabajo formuladas en la *Grundlage*.[6]

Otras diferencias decisivas entre ambos autores se refieren a sus respectivas concepciones del contrato social, de la división del trabajo y del ejercicio de la soberanía popular. Un examen de esta última cuestión permite advertir que, más allá de afinidades y contrastes, mediante su concepción de la soberanía popular, Fichte intenta solucionar problemas que habían quedado planteados en *Du contrat social*.[7] Esta peculiar relación entre las teorías de ambos filósofos sobre la cuestión puede aclararse del siguiente modo.

Por una parte, Fichte comparte con Rousseau la tesis según la cual el poder soberano de una república solo puede ser atribuido a una voluntad general, expresada en las leyes. Esta atribución se realiza mediante el contrato de ciudadanía, en el que los pactantes reciben la garantía de sus derechos gracias a la identificación de la libertad con la autonomía política. Para que estos derechos se encuentren efectivamente garantizados, la ley debe imperar como una potencia preponderante y como el poder supremo de la república. Esta potencia solo se logra mediante un contrato en el que una multitud de seres libres se reúne en una voluntad general, cuyo objetivo es la realización del concepto de derecho en la legislación civil. De esta manera, se concilian las pretensiones de libertad y seguridad de todos los pactantes.

> Esta es la *volonté générale* de Rousseau, cuya diferencia con la *volonté de tous* no es en absoluto inconcebible. Todos los individuos quieren conservar, cada uno para sí, tanto como sea posible, y dejar a los demás tan poco como sea posible. Pero precisamente porque esta voluntad está en conflicto consigo misma, los aspectos conflictivos se suprimen recíprocamente y lo que queda como último resultado es que cada uno debe tener lo que le corresponde. (Fichte, 1796/1797, p. 106)

Por otra parte, en su teoría del derecho natural, Fichte formula una concepción sobre *el ejercicio* de la soberanía popular muy distinta de la propuesta por Rousseau. Como es sabido, en *Du contrat social* dicho ejercicio se realiza mediante la participación directa de todos los ciudadanos en el *poder legislativo* o voluntad general soberana de la república (Rousseau, 1762, pp. 53-57). Fichte, en cambio, concibe el ejercicio de la soberanía mediante la participación directa de los ciudadanos en un *tribunal popular* capaz de juzgar el desempeño de los magistrados o representantes cuando sea necesario (cf. Damiani, 2015). A mi juicio, esta novedosa propuesta de Fichte puede entenderse como un diseño institucional que permite resolver problemas advertidos por el propio Rousseau, referentes a la conservación de las instituciones republicanas. Estos problemas pueden presentarse del siguiente modo.

Rousseau atribuye a los cuerpos políticos una tensión interna inevitable entre la voluntad particular del príncipe y la voluntad general del soberano. Esta tensión se genera necesariamente porque, por un lado, el príncipe es el depositario de la fuerza con la que el cuerpo político puede realizar su voluntad general, y, por el otro, la función de aplicar la voluntad general a objetos

particulares solo la puede ejercer una voluntad particular. Al ser el príncipe una voluntad particular que concentra la fuerza total del cuerpo político, se produce una acción continua de la voluntad particular del gobierno contra la voluntad general del pueblo. Esta conduce a que, tarde o temprano, se rompa el equilibrio entre ellas. Esa ruptura implica que el príncipe usurpa las funciones soberanas que le corresponden al pueblo. Esta tendencia a la degeneración y a la muerte es padecida por todos los cuerpos políticos, incluso los mejor constituidos, como Esparta y Roma, que no fueron eternos (Rousseau, 1762, pp. 110-113).

Según Rousseau, el único medio para mantener durante el mayor tiempo posible la autoridad soberana del pueblo y preservarla contra las usurpaciones por parte del poder ejecutivo son las asambleas del pueblo. Estas son convocadas periódicamente en fechas fijas, establecidas por ley. La convocatoria periódica y legal del cuerpo soberano evita que esta dependa de la voluntad particular de un príncipe dispuesto a impedir el ejercicio efectivo de la soberanía popular. Bajo esas condiciones, si un príncipe utiliza la fuerza del cuerpo político para impedir la reunión del soberano, declara abiertamente la guerra al pueblo.

Las asambleas del pueblo comienzan con dos mociones insuprimibles, que se someten a votación por separado. La primera se refiere a la conservación o el cambio de la forma de gobierno, la segunda se refiere a la conservación o el cambio de los magistrados, cuyo conjunto se denomina «príncipe», que estaban encargados del poder ejecutivo hasta el momento de la asamblea (Rousseau, 1762, pp. 114-123). La primera moción es votada por el pueblo en su función de poder legislativo soberano, es decir, de poder constituyente, mediante la ratificación o la derogación de la forma de gobierno imperante. La segunda moción, en cambio, solo puede ser votada por el pueblo en su función de poder ejecutivo democrático y provisorio que *juzga* el desempeño de los magistrados. Al votar esta segunda moción, por tanto, la asamblea del pueblo se transforma en un *tribunal popular*, que puede ratificar o destituir al príncipe.

Quisiera destacar aquí que este último aspecto del remedio propuesto por Rousseau contra las posibles usurpaciones de la soberanía por parte del gobierno es convertido, dentro de la doctrina del derecho natural formulada por Fichte, en la única forma del ejercicio de la soberanía popular, propia de una república constituida conforme al concepto de derecho (Fichte, 1796/1797, pp. 151-187). Según su doctrina del derecho político, el poder estatal tiene una naturaleza representativa y de ella se deduce necesariamente una peculiar división de poderes, que no se basa en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, propuesta por Rousseau, sino entre el poder político (en sentido amplio) y el eforato. Este último está formado por individuos elegidos por el pueblo, que se ocupan de inspeccionar el ejercicio del poder político de los magistrados. Además, si los éforos descubren que los magistrados han cometido una falta grave, *deben* acusarlos como fiscales ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un *tribunal popular*. Dado que estos éforos carecen de poder ejecutivo, Fichte advierte que son distintos a los de Esparta y Venecia. La única institución histórica afín a ellos es la de los tribunos del pueblo de la república romana, institución a la que el propio Rousseau ya le había reconocido las capacidades de restaurar el equilibrio entre el príncipe, el pueblo y el soberano, de conservar la vigencia de las leyes y las funciones del poder legislativo (Fichte, 1796/1797, p. 172, nota; Rousseau, 1762, pp. 140-141).

Tanto el mencionado carácter representativo del poder estatal como la crítica de la democracia directa, concebida por Fichte como el extremo opuesto pero similar al despotismo, podrían conducir a postular la incompatibilidad lisa y llana con el pensamiento político de Rousseau. Sin embargo, para evaluar la cuestión con el debido cuidado es necesario señalar los siguientes

matices. En primer lugar, si bien el pensador ginebrino sostiene que la soberanía, detentada únicamente por la *volonté générale*, no puede ser representada, transmitida, ni alienada, reconoce que el *pouvoir* puede transmitirse al príncipe. En segundo lugar, que es deseable que ello ocurra, porque la democracia directa es una forma de gobierno que no conviene a los hombres sino a los dioses. En tercer lugar, Rousseau reconoce que esta transmisión del poder ejecutivo (del soberano al príncipe) tiene carácter representativo. Este reconocimiento se hace explícito cuando Rousseau postula la suspensión del poder ejecutivo, en el momento que el pueblo se reúne legítimamente como cuerpo soberano. Para justificar esta suspensión o carencia de jurisdicción, sostiene que «donde está el representado ya no existe el representante». En cuarto lugar, cabe advertir que también Fichte sostiene que la reunión del soberano representado supone la suspensión del poder ejecutivo representante y que ambas se encuentran contenidas en el interdicto de Estado *(Staatsinterdict)* formulado por los éforos. Por último, cabe advertir que el poder popular de Rousseau es un poder soberano constituyente y destituyente, semejante al tribunal popular de Fichte, pero no equiparable a un poder legislativo que funcione subordinado a la constitución del Estado, como parece concebirlo Fichte.[8]

A pesar de todos estos reparos y matices, es necesario reconocer que Fichte modifica sustancialmente el diseño institucional propuesto por Rousseau en *Du contrat social*. Esta modificación radica en que la soberanía no la ejerce el pueblo de manera directa en el poder legislativo, como quiere el ginebrino, sino en un tribunal que juzga las acciones del poder político que lo representa. Sin embargo, esta modificación introducida por Fichte puede ser comprendida como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau. Este estriba en la mencionada tendencia natural e inevitable de los cuerpos políticos hacia su propia degeneración y muerte. Dicha tendencia se lleva a efecto cuando los magistrados dejan de limitarse a su función constitucional de ejecutar las leyes y comienzan a usurpar las funciones del soberano y a cambiar el sentido de las leyes de la república. Originariamente, las leyes tienen la función de garantizar la igualdad formal y material de los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau advierte explícitamente que las leyes cumplen esta función igualitaria solo en los Estados bien constituidos: «Bajo los malos gobiernos esta igualdad solo es aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada […]» (Rousseau, 1762, p. 60).

El ginebrino reconoce, entonces, que la tendencia degenerativa de los cuerpos políticos se origina en el comportamiento de aquellos gobernantes que, lejos de limitarse a ejecutar las leyes establecidas por la voluntad popular, las utilizan para perjudicar a los pobres y beneficiar a los ricos. A fin de reformular el diseño institucional de la república moderna, tomando como punto de partida la propuesta de Rousseau, Fichte parece haber razonado, por tanto, del siguiente modo. La clave de la soberanía popular no se encuentra en las leyes, cuya función puede reducirse a fijar legalmente la desigualdad entre ricos y pobres, tal como Rousseau sostuvo en su *Discurso sobre la desigualdad*.[9] El pueblo soberano solo puede evitar este abuso de las leyes si conserva la facultad de *juzgar* a los magistrados que cometan ese abuso. Y esta es justamente la única facultad que Fichte le atribuye al pueblo en toda república constituida conforme al concepto de derecho. Por ello, el diseño institucional que él propone puede comprenderse como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau, dentro del mismo marco de un republicanismo igualitario formulado por el ginebrino.

Las referencias a Rousseau en los textos de Fichte aquí examinados aparecen en argumentos

que este último ofrece para resolver determinados problemas filosófico-políticos, desde una perspectiva heredada del Ciudadano de Ginebra. Si se consideran los argumentos conjuntamente puede advertirse que, mediante las referencias mencionadas, Fichte no pretende simplemente refutar o defender las tesis de Rousseau, sino contribuir a responder preguntas que parecen quedar planteadas en la obra de este último. La naturaleza de la recepción fichteana de las tesis de Rousseau se presenta claramente en la pregunta por el modo en que el pueblo ejerce efectivamente la soberanía política. El ginebrino había reconocido que las leyes no garantizan por sí solas la igualdad de los ciudadanos, ni son un medio adecuado para evitar la usurpación del poder soberano por parte del gobierno, porque este siempre puede utilizarlas para mantener la desigualdad económica extrema. Por ello, Fichte propone pensar dicho ejercicio bajo la forma de un tribunal popular con facultades para juzgar el desempeño de los magistrados. Su propuesta pretende resolver un problema planteado por la idea de una república diseñada según los principios del derecho político formulados por Rousseau.

3

Como mencioné en el apartado anterior, la deducción fichteana de la soberanía popular es expuesta dentro de una doctrina iusfilosófica. Esta doctrina toma como punto de partida metódico el denominado «presupuesto del egoísmo universal». Este presupuesto exige hacer abstracción de la posible buena voluntad de los agentes jurídicos, es decir, no contar con sus buenas intenciones, cuya investigación queda reservada, sistemáticamente, a otra doctrina filosófica: la doctrina ética *(Sittenlehre)*. En este sentido, como buen discípulo de Kant, Fichte mantiene la separación estricta entre legalidad, referida a la conformidad de las acciones con la ley, y moralidad, referida a la intención de cumplir la ley.

En su temprano artículo «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (1802/1803), Hegel impugna esa separación porque la identifica con el error fundamental del que Fichte deduce su fallida concepción de la soberanía popular. Este error consiste en ignorar que legalidad y moralidad constituyen, en realidad, dos aspectos de una misma instancia, que las unifica y las contiene, a la que Hegel denomina «eticidad» *(Sittlichkeit)* (cf. Wildt, 1982). Según Hegel, el sistema fichteano del derecho natural separa injustificadamente el concepto y el sujeto de la eticidad. Ese concepto es denominado de diversas maneras, tales como «autoconciencia pura», «yo», «vacía ley moral» y «libertad universal de todos». El sujeto de la eticidad, en cambio, es el ser racional, singular y libre, que realiza mediante su actividad dicho concepto. La separación del concepto y el sujeto de la eticidad es exigida por el mencionado presupuesto metódico del egoísmo universal en el sistema fichteano. El inconveniente de esta separación, indicado por Hegel, consiste en que una doctrina que aísla así estos elementos solo puede volver a reunirlos por medio de la coerción *(Zwang)*. Este inconveniente puede formularse del siguiente modo. Por un lado, una doctrina iusfilosófica tiene que poder demostrar el concepto racional de derecho, conforme al cual la convivencia de los ciudadanos realice de manera efectiva la «liberad universal de todos». Por otro lado, sin embargo, el presupuesto fichteano del egoísmo universal impide que esa doctrina atribuya a los ciudadanos la intención de cumplir la ley, es decir, la voluntad de realizar ese concepto.

Una doctrina consecuente con el presupuesto mencionado debe «deducir» las condiciones que motivan a los ciudadanos a realizar la libertad jurídica, aun cuando no la quieran. El resultado,

expuesto por Fichte en su *Grundlage des Naturrechts*, es lo que Hegel denomina un «sistema de la exterioridad», que avanza deductivamente de lo condicionado a lo condicionado. Hegel impugna este sistema como «una organización que actúa con necesidad mecánica». Dentro de esa organización del Estado racional fichteano, la actividad de los ciudadanos no puede pensarse como libre, sino solo como forzada por la voluntad universal (cf. Nuzzo, 1998).

El problema más importante que, según Hegel, debe poder resolver la doctrina fichteana del derecho político reside en determinar un procedimiento de realización efectiva de la voluntad *universal* del Estado mediante la actividad de sus administradores. La importancia de este problema reside en que dicha doctrina solo puede atribuirle a ellos una voluntad *singular* autointeresada. La solución propuesta por Fichte al problema de la unidad de las dos voluntades mencionadas se asienta, consecuentemente, en las nociones de coerción y de control. Estas permiten pensar esa unidad solo como el producto de una «relación exterior» entre esas voluntades. Dicha relación consiste en que la voluntad singular del administrador sea forzada y controlada de tal manera que, a pesar de su presunto egoísmo, realice acciones conformes al concepto de libertad universal.

De esta manera, Hegel interpreta la concepción fichteana del ejercicio de la soberanía popular en términos de un «sistema universal de la coerción». En ese sistema, todas las voluntades singulares son concebidas como puntos cuya actividad se encuentra presionada necesariamente por mecanismos coercitivos. Para que las acciones de los ciudadanos contribuyan a la realización del concepto de voluntad universal, el único medio disponible en este sistema consiste en que gobernantes y gobernados se presionen recíprocamente y con una fuerza equivalente. El equilibrio en la relación de fuerzas entre gobernante y gobernado es exigido por el hecho de que una desigualdad de sus fuerzas conduciría al despotismo o a la anarquía. Sin tal equilibrio, solo una parte sería presionada por la otra y el derecho político no podría realizar la universalidad de la libertad. El equilibrio, sin embargo, conduce a una reducción de las fuerzas del cuerpo político, de tal modo que sus miembros, en lugar de moverse perpetuamente *(perpetuum mobile)* en libertad, se detengan en un *perpetuum quietum*, en el que la fuerza de las acciones coercitivas de los gobernantes se equilibra con la fuerza de las reacciones resistentes de los gobernados.

Según Hegel, un resultado de esta reducción de fuerzas enfrentadas consiste en un poder político único e indiferenciado, es decir, carente de divisiones internas, al que solo puede contraponerse exteriormente el poder, meramente posible, de la voluntad común. El poder político debe concentrar el monopolio del uso de la fuerza pública. Fuera de él no puede haber, por tanto, ningún poder efectivo y legítimo equivalente que evite sus abusos. Por lo tanto, el control sobre el poder político solo puede ser ejercido por dos instancias: una que lo vigile y lo fiscalice (el eforato) y otra que juzgue si su ejercicio es conforme al denominado «concepto de la libertad universal» (el tribunal popular).

El interdicto, enunciado por los éforos según la doctrina fichteana, es presentado por Hegel del siguiente modo. Los éforos constituyen una «segunda voluntad común» que puede quitarle el poder político al gobierno. El interdicto es una declaración pública absolutamente eficaz. Su contenido consiste, por un lado, en la nulidad jurídica de los actos del gobierno y, por el otro, en la conversión de la multitud de los súbditos en la comunidad soberana, que recupera la voluntad universal de la que ha sido despojado el gobierno.

Según Hegel, este mecanismo judicial extraordinario, propuesto por Fichte para garantizar el ejercicio de la soberanía popular, se reduce a un conjunto de formalidades imaginarias. Si estas se dejan a un lado, el interdicto se reduce a un acto de sedición. Los denominados éforos son solo

voluntades privadas que rivalizan con el gobierno. Esta rivalidad es análoga al conflicto entre poder ejecutivo y poder legislativo, muy común en la historia política de los Estados modernos. En estos casos, el gobierno disuelve al poder legislativo que lo obstaculiza y castiga a sus miembros. Según Hegel, esta misma respuesta sería la adecuada si las voluntades privadas de los éforos convocan a la plebe para que juzgue al gobierno.

El inconveniente del procedimiento judicial imaginado por Fichte reside, de acuerdo con Hegel, en el presupuesto metódico del egoísmo universal. Este presupuesto obliga a la doctrina filosófica del derecho a diseñar un complejo mecanismo de coerciones exteriores que contengan el presunto egoísmo de gobernantes y gobernados dentro de los mecanismos institucionales de la república. El déficit de este mecanismo y del presupuesto mencionado sobre el que se asienta consiste en olvidar que la comunidad política es una totalidad con vida ética propia. Ni los gobernantes ni los gobernados son *solo* egoístas racionales, porque entre sus motivaciones algunas contribuyen directamente a la convivencia política.

El intento fichteano de justificar filosóficamente la soberanía popular hace abstracción, según Hegel, de la dimensión ética de esa convivencia. Ese intento separa artificiosamente la libertad universal de todos y la libertad de los individuos singulares. Esta separación impide comprender que ambos tipos de libertad tienen su raíz común en la identidad de la vida ética. Por otra parte, el sistema fichteano parece ignorar que libertad y coerción son nociones incompatibles o, en términos de Hegel, que la esencia y la definición formal de la libertad consiste en la ausencia de una coerción exterior al agente. El sistema fichteano de la exterioridad confunde, de acuerdo con Hegel, la libertad con la capacidad, meramente empírica, de optar entre cursos de acción alternativos, es decir, con la libertad del arbitrio. La libertad de la voluntad correctamente concebida, en cambio, no puede ser forzada ni presionada por nada exterior. Esta libertad concreta no es otra cosa que la organización ética de las instituciones, que contiene al derecho y a los individuos como sus momentos inmanentes.

La propuesta fichteana para justificar filosóficamente la soberanía popular adolece, para Hegel, de un déficit teórico, consistente en haber hecho abstracción de la dimensión ética del orden político. Sin esa dimensión, este orden se reduce a un sistema meramente formal en el que gobernantes y gobernados son reducidos a egoístas racionales, cuyas acciones solo pueden ser orientadas por coerciones recíprocas.

4

En el apartado anterior intenté reconstruir los argumentos utilizados por Hegel en su artículo de 1802/1803 para rechazar la concepción fichteana de la soberanía popular. Veinte años después, Hegel vuelve a rechazar esta concepción, tal como lo testimonian algunos pasajes de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).

En la observación al § 279 de esta obra, Hegel examina distintos significados de la expresión «soberanía del pueblo» *(Volkssouveränität)* y se ocupa de objetar el correspondiente a la representación más usual de dicha soberanía en la filosofía política moderna. El primer significado de esta expresión designa la independencia de un pueblo respecto de las potencias extranjeras. Un pueblo es soberano, en este sentido, solo cuando su gobierno no debe obediencia a ningún otro poder terrenal. Por ejemplo, «el pueblo de Gran Bretaña es soberano, mientras que […] los pueblos de Inglaterra, Escocia, Irlanda, o Venecia, Génova y Ceilán, no son ya pueblos

soberanos, desde el momento en que han dejado de tener príncipes propios o gobiernos superiores para sí». En una segunda acepción, la soberanía popular se refiere a la soberanía interna que tiene el Estado frente a las corporaciones, asociaciones y demás poderes intermedios originados en la sociedad. En este segundo sentido, un pueblo es soberano cuando la ejecución de los asuntos públicos no es propiedad exclusiva de ninguna asociación de particulares, sino que se encuentra confiada a funcionarios seleccionados por sus cualidades generales y objetivas. Por ejemplo, los pueblos de la Edad Media carecían de este tipo de soberanía, porque los asuntos públicos estaban confiados a un agregado inorgánico de corporaciones independientes.

Una tercera acepción de la expresión «soberanía de un pueblo» designa una de las formas de Estado que la tradición de la teoría política ha identificado con los nombres de «república» y «democracia», por ejemplo, la democracia ateniense o la república romana. Este sentido remite, según Hegel, a una antigua configuración del Estado, en la que aún no se han desarrollado internamente los momentos en los que el concepto de libertad de la voluntad se autodetermina orgánicamente (cf. § 273). Mientras que las dos primeras acepciones remiten a aspectos fundamentales del concepto de soberanía, esta tercera se refiere a una figura superada en el despliegue histórico del espíritu objetivo.

Frente a estos tres significados de la soberanía popular, Hegel se refiere del siguiente modo al cuarto significado, que contiene la concepción que le interesa objetar:

> Pero el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existe en un estado formado y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos, etc. (§ 279 [trad. cast.: p. 262])

En la observación al § 301, Hegel señala los motivos que alegan los defensores de la soberanía popular entendida en este sentido usual. Según ellos, el pueblo es el único agente que puede determinar en cada caso en qué consiste el bien común, porque sabe mejor que nadie lo que le conviene y porque tiene la mejor voluntad para querer este bien. A fin de encontrar el blanco de las objeciones de Hegel sobre esta cuestión puede recurrirse al capítulo 1 del libro II de *Du contrat social*, titulado con la tesis «La soberanía es inalienable». En el libro anterior, Rousseau ya estableció que la soberanía es solo el ejercicio de una voluntad general encarnada en la asamblea legislativa de los ciudadanos. En este capítulo, justifica el carácter inalienable de la soberanía mediante dos argumentos. Aquí nos interesa el primero, según el cual solo la voluntad general puede determinar, en cada caso, en qué consiste el bien común. Dado que la voluntad general monopoliza el reconocimiento del bien común, no puede transferir a otro agente el derecho de soberanía. Cualquier otro agente tiene una voluntad particular y, aunque sea bienintencionada, su coincidencia con el bien común es solo contingente. Solo una voluntad general busca *necesariamente* el bien común y, por eso, sostiene Rousseau, la soberanía solo puede residir en el pueblo.

Según Rousseau, el equilibrio entre la voluntad general y las voluntades particulares es decisivo para el destino de los cuerpos políticos. Como ya mencioné en el segundo apartado de este trabajo, estos cuerpos padecen, desde su nacimiento, de un vicio inherente e inevitable consistente en la acción continua de la voluntad particular del gobierno contra la voluntad general del pueblo. Ello conduce a que, tarde o temprano, se rompa el equilibrio entre ellas y el

príncipe comience a oprimir al pueblo, usurpando las funciones soberanas y rompiendo el contrato social. Frente a esta degeneración natural de los cuerpos políticos, Rousseau sostiene que el único medio para mantener durante el mayor tiempo posible la autoridad soberana y preservarla contra las usurpaciones por parte del poder ejecutivo son las asambleas del pueblo, convocadas periódicamente en fechas fijas, establecidas por ley. En estas asambleas el pueblo decide, entre otras cosas, si vuelve a designar a los magistrados, encargados del poder ejecutivo hasta el momento de la asamblea, o si los cambia por otros. Al tomar esta decisión, la asamblea del pueblo se transforma en un *tribunal popular*, que puede ratificar o destituir al príncipe. Fichte le atribuye al pueblo esta facultad de juzgar al príncipe en toda república constituida conforme al concepto de derecho. Por ello, como ya indiqué, en el diseño institucional que él propone el poder estatal tiene una naturaleza representativa y de ella se deduce necesariamente una peculiar división de poderes, que no se basa en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, propuesta por Rousseau, sino entre el poder político (en sentido amplio) y el eforato.

En la observación del § 273 Hegel cita el § 16 del texto de Fichte mencionado: «Todas estas formas [de gobierno] son conformes al derecho y pueden producir y conservar el derecho general en el Estado, siempre que exista un Eforato» (trad. cast.: p. 255). Luego, retomando sus críticas tempranas al diseño institucional fichteano, Hegel le aclara al lector que el eforato es una institución inventada por Fichte, que debía servir de contrapeso al poder supremo. En rigor, contra esta aclaración de Hegel habría que indicar que Fichte, mediante esta institución, pretende garantizar el ejercicio del poder supremo y no equilibrarlo. En ese sentido, la propuesta de Fichte puede comprenderse como un intento de solucionar un problema planteado por el propio Rousseau. Evidentemente, este intento por rectificar la noción moderna de soberanía popular resulta inadmisible en el marco planteado por Hegel en sus *Grundlinien*. Este marco se encuentra preparado ya por su *Wissenschaft der Logik*, donde propone una restauración de la prueba ontológica de la existencia de Dios, con la intención de rehabilitarla después de la crítica kantiana (cf. Hegel, 1812, pp. 84-92). Esta prueba es presentada explícitamente en los *Grundlinien* como modelo argumentativo para justificar el derecho del monarca constitucional a la soberanía (cf. Hegel, 1821, §§ 279-280). Así como la existencia de Dios se sigue necesariamente de su concepto, la existencia del monarca soberano se sigue del concepto de soberanía. Este es el argumento *científico* que ofrece Hegel para justificar la soberanía del príncipe, contra lo que considera la confusa representación de la soberanía popular, que se ha vuelto tan usual en su época.

Referencias bibliográficas

Batscha, Z. (1981), «Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes», en *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Braune, F. (1917), *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg, Winters.

Burke, E. (1790), *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Damiani, A. M. (2011/2012), «La soberanía popular en el joven Fichte», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, n.º 10, pp. 179-210.

— (2013), «Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 48, pp. 285-304.

— (2015), «La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos políticos del joven Fichte», *Revista de Ciencia Política*, vol. 35, n.º 2, pp. 393-408.

Epstein, K. (1966), *The Genesis of German Conservatism*, Princeton (NJ), Princeton University Press.

Fichte, J. G. (1793), *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, vol. VI, ed. por I. H. Fichte, Berlín, Veit & Comp., 1845/1846.

— (1796/1797), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, vol. III, ed. por I. H. Fichte, Berlín, Veit & Comp., 1845-1846.

Fichte, J. G. (1806) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, vol. VII, ed. por I. H. Fichte, Berlín, Veit & Comp., 1845-1846.

Gurwitsch, G. (1922), «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten», en *Kant-Studien*, vol. XXVII, cuadernos 1 y 2, pp. 138-164.

Hegel, G. W. F. (1802/1803), «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», en *Sämtliche Werke*, vol. I, ed. por H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1965.

— (1812), *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969.

— (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Berlín, Akademie Verlag, 1981; trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

Hilger, D. (1960), *Edmund Burke und seine Kritik der französischen Revolution*, Stuttgart, Fischer.

James, D. (2009), «The Relation of Right to Morality in Fichte's Jena Theory of the State and Society», *History of European Ideas*, n. º 35, pp. 337-348.

Kersting, W. (2001), «Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)», en *Johann Gottlieb Fichte*. *Grundlage des Naturrechts*, ed. por J.-Ch. Merle, Berlín, Akademie Verlag.

Kraus, H. Ch. (1999), «Ernst Brandes und der deutsche Zeitgeist um 1800», *Zeitschrift für Geschichte* 47, pp. 308-328.

Maus, I. (2001), «Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)», en *Johann Gottlieb Fichte*. *Grundlage des Naturrechts*, ed. por J.-Ch. Merle, Berlín, Akademie Verlag.

Mohr, G. (2004), «Recht als Anerkennung und Strafe als Abbüßung. Trifft Hegels Kritik der Präventionstheorie Fichtes Begründung der peinlichen Gesetzgebung?», en B. Merker, G. Mohr y M. Quante (eds.), *Subjektivität und Anerkennung*, Padeborn, Mentis, pp. 243-270.

Neuhauser, F. (1994), «Fichte and the Relationship between Right and Morality», en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *Fichte*. *Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International.

Nuzzo, A. (1998), «Natur und Freiheit in Hegels Philosophie der Jenaer Zeit (bis 1803)», en K. Vieweg (ed.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, Múnich, Fink, 1998.

Philonenko, A. (1968), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, Vrin.

Rehberg, A. W. (1793), *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover, Osnabrbrück.

Rousseau, J.-J. (1762), *Du contrat social*, París, Le Livre de Poche, 1996.

Schmidt-Biggemann, W. (1995), «Die Freiheit, die Wille, das Absolute. Fichte als Aus-denker Rousseaus», en H. Jaumann (ed.), *Rousseau in Deutschland*. *Neue Beiträge zur seiner Rezeption*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter.

Schottky, R. (1973), «Einleitung des Herausgebers», en J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburgo, Felix Meiner.

Vaughan, Ch. E. (1960), *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Nueva York, Russell & Russell.

Vogel, U. (1972), *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg*, Darmstadt, Luchterhand.

Waibel, V. L. (2006), «On the Fundamental Connections between Moral Law and Natural Right in Fichte's Contribution (1793) and Foundations of Natural Right (1796/97)», en *Rights*, *Bodies and Recognition*. *New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, ed. T. Rockmore y D. Breazeale, Hampshire, Ashgate.

Wildt, A. (1982), *Autonomie und Anerkennung*. *Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Notas

1 Cf. Rehberg, 1793. Sobre la temprana recepción de Burke en Alemania véanse Braune, 1917; Hilger, 1960; Epstein, 1966; Vogel, 1972; Kraus, 1999, pp. 308-328.

2 En el tercer apartado de este trabajo, veremos que la separación entre legalidad y moralidad tiene una función decisiva en la crítica al concepto fichteano de soberanía popular, formulada por Hegel en su mencionado artículo, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» (1802/1803). Baste señalar aquí que ya en su *Beitrag*, Fichte reconoce que la legislación civil no puede fundarse solo en la legislación moral, a pesar de la conexión que él todavía establece en esta obra entre moral y derecho. Como veremos en el siguiente apartado, pocos años más tarde, en su *Grundlage des Naturrechts*, Fichte formula una teoría del derecho que hace abstracción de la ley moral y se asienta sobre el presupuesto del egoísmo universal. La pregunta por la aparente incompatibilidad sobre la cuestión entre estos dos textos de Fichte ha obtenido distintas respuestas por parte de la crítica

especializada. Véanse Schottky, 1973, pp. XLVI-LV; Neuhauser, 1994, pp. 158-180; Kersting, 2001, pp. 21-37; Waibel, 2006, pp. 45-58; James, 2009, pp. 337-348.

3 Cf. Gurwitsch, 1922, pp. 138-164.

4 Cf. Vaughan, 1960, pp. 94-96; Schmidt-Biggemann, 1995, pp. 197-219.

5 Cf. Philonenko, 1968, pp. 41-47; Batscha, 1981, pp. 274-275; Maus, 2001, pp. 139-158.

6 Cf. Fichte, 1796/1797, pp. 201-209; Rousseau, 1762, pp. 53-55, 58-60. He examinado el organicismo político fichteano en Damiani, 2011/2012, y las concepciones fichteanas del trabajo y la propiedad en Damiani, 2013.

7 Georg Gurwitsch llegó a sostener que la doctrina fichteana del derecho natural reformula en una terminología más clara los problemas del *Contrato social*. Cf. Gurwitsch, 1922.

8 Cf. *Contrato social*, II.1, III.4, III.14 (Rousseau, 1762, pp. 61, 96, 116); Fichte, 1796/1797, p. 172.

9 Fichte propone su propia concepción sobre el origen de la desigualdad y la contrapone a la de Rousseau en las lecciones duodécima y decimocuarta de *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Fichte, 1806, pp. 171-185, 198-212).

11
Del Yo al NosOtros desde Hegel

Ricardo Espinoza Lolas

… a los supervivientes del barco *Aquarius*…

«El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre».

(Hegel, CL II, p. 151)

«Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa».

(Karl Marx, 1852)

«Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso».

(Walter Benjamin, 1940)

Introducción

Este artículo pretende hablar del hombre en su vinculación con lo real; y en una vinculación muy especial, la del otro en cuanto Otro, un Otro en tránsito que nos acontece hoy (el hombre migrante y sus variantes, desde inmigrantes hasta turistas, desde cibernautas hasta refugiados, etc.). Para ello haré el rodeo que la filosofía me permite por medio de algunos hitos: Hegel, Lenin, Lacan, Žižek y de regreso a Hegel. Para que esto se pueda comprender en su complejidad, estaré pensando en algunos libros y textos fundamentales, como la *Fenomenología del espíritu* (1807)[1] y la *Ciencia de la lógica* (1812, 1813, 1816 y 1832),[2] de Hegel, los *Cuadernos filosóficos* (texto sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, de 1914), de Lenin (que no es formalmente un libro), el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), de Lacan (que tampoco es un libro), los libros *Less than Nothing* (2012) y *Absolute Recoil* (2014), de Žižek (trad. *Menos que nada*, 2015 y *Contragolpe absoluto*, 2016). Y, finalmente, estarán presentes mis libros *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado* (2016), *Capitalismo y empresa*. *Hacia una Revolución del NosOtros* (2018) y *Žižek Reloaded* (2018).

Por medio de estos hitos-libros tratemos de reflexionar en torno al Otro.

1. Del Yo al Nosotros

Desde muy temprano (1807 e incluso antes de la *Fenomenología*), Hegel tiene claro que en la historización del hombre se expresa realmente un tránsito del «Yo al Nosotros» que a veces no quiere verse por la inmediatez en la que acontece. Y Hegel lo dice rotundamente así: «Lo que a

continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de ellas: *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo* [*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist]» (FE, p. 255). ¿Qué quiere decir Hegel en esta «aparentemente» sencilla idea?

Un aspecto de la brillantez de Hegel es que lo que aparentemente dice, como se sabe, nunca es «todo» lo que dice. ¡Nunca! (aunque sus «lectores» intenten dar siempre a la primera una interpretación hegemónica). Pues Hegel es el pensador que atraviesa la apariencia, en su aparente inmediatez, en cuanto presentante; o sea, Hegel es el pensador de la mediación que permite toda inmediatez en su inmediatez; pero no de una mediación como algo acabado (esto sería, una vez más, confundir la mediación con la inmediatez; los lectores kantianos de Hegel por lo general tienen este problema de lectura). Y en ello lo que aparece en su decir es un momento, y, además, el menos importante de su pensamiento; el menos importante de todo lo que quiere decir, en un decir que no puede decir tampoco todo: el todo no se dice (y nunca ha sido la pretensión de Hegel decir el todo). Vayamos por partes; si se quiere pensar que Hegel está reflexionando en torno a un tránsito del «yo al nosotros», uno no ha entendido en verdad a Hegel, porque sería como suponer que existe algo así como un «yo en sí» y algo así como un «nosotros en sí», y que en una primera mirada se dan esas «cosas representativas» de «yo» y de «nosotros»; pero es una «primera» mirada de análisis; hay otras miradas que están dando de sí esa primera mirada ingenua e inmediata. Y son «cosas» que al parecer funcionan así y no de otra manera, como algo de tipo singular que transita a algo de tipo universal; pero en el fondo dos «algos» (un «algo» singular y un «algo» universal). Y en este transitar de alguna forma se relacionan; ambas «cosas» y ese relacionarse sería un pasar de una cosa a la otra, del «yo al nosotros» en su inmediatez indeterminada, en su aparecer como tal, en su brillo, en su ser. Bueno, pero ¿esto es posible? ¿Es así de simplón el decir hegeliano?

Esa interpretación del texto de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) es en parte equivocada, y lo es porque es una interpretación insuficiente de todo lo que implica el decir hegeliano; el decir, que va mucho más allá incluso del mismo decir de la *Fenomenología*, es el decir de lo lógico *(das Logische)* en la *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812, 1813, 1816 y edición póstuma de 1832). No se trata simplemente de pasar de un estado a otro (no se trata de un simple *übergehen* de la «Doctrina del ser» de la *Ciencia de la lógica*); esto es lo más banal de todo en el análisis. Y en cierta forma vivimos pasando de un momento a otro, la vida es eso: transitar; vivimos en cartografías de lo absoluto (cf. Toscano y Kinkle, 2015) —del ser en su inmediatez, en su naturalización, yo diría en su ideologización (cf. Espinoza, 2016)—. Pero para esto debemos sumergirnos en la *Ciencia de la lógica*. Hegel, junto con decirnos algo de carácter representativo y obvio, que parece que acontece en el desarrollo de toda vida, lo que está diciendo de modo más esencial, y no meramente en su aparecer en la «Doctrina de la esencia» de la *Ciencia de la lógica*, es que ese tránsito de una cosa singular a otra universal es en el fondo una regla, una relación de medida que está operando de modo histórico dinámico. Incluso me atrevería a decir que opera de modo técnico histórico en su dinamismo (cf. Espinoza, 2016). Esto es, en la esencia ese transitar es transitar porque no puede dejar de transitar el «yo y el nosotros» (se establece o pone, *setzen*, tal transitar); estos se actualizan como tales en esa regla esencial dinámica que les ha dado a cada uno su lugar cósico y aparentemente formal y por fuera de cualquier devenir posible.

En lo esencial, lo que indica Hegel es que hay una relación de medida histórica y que está

operando en esa tensión dialéctica, en esa mediación; sin esa tensión dinámica histórica no podría haber ningún tipo de «cosa», la que sea. Y este punto esencial revela otro momento; un momento radical de lo lógico (fundamental para Žižek como para mí). Pues en esa tensión negativa radica que se da un «contragolpe» que afirma. Hegel lo señala explícitamente así: «La reflexión *encuentra* pues un algo inmediato ahí *delante*, al que sobrepasa, y desde el cual es ella el retorno. Pero este retorno es sola y primeramente el presuponer de lo encontrado delante. Esto encontrado ahí delante *viene a ser* [viene al ser] solamente en el hecho de ser abandonado […]. Con esto, según lo considerado, hay que tomar al movimiento reflexionante como *absoluto contrachoque* dentro de sí mismo. Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de lo cual proviene la esencia y que es primeramente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo» (CL I, p. 450).[3] Un momento afirmativo y conceptual que es lo propio del decir de Hegel y que es la base para comprender al filósofo suabo; estamos en la «Doctrina del concepto» de la *Ciencia de la lógica* (en verdad, nunca hemos salido del Concepto: el ser en la inmediatez del Concepto y la esencia su mediación). De este «contragolpe» se abre la posibilidad afirmativa de liberar de determinaciones representativas lo que aparentemente brilla como algo ideológico, natural, inmediato, que aparentemente no puede cambiar (por ser un «¡Sí y un amén!», como diría Nietzsche). Esto es, tanto el yo como el nosotros son partes de este dinamismo tenso que en la negatividad se afirma y en ello acontece la idea como operador teórico práctico que va liberando el sistema de necesidad inmediata naturalizada. El yo y el nosotros se vuelven espirituales e históricos y productivos de lo social mismo. Y en una productividad tensa de poder estético, ético, religioso, en el fondo, político. Así lo dice en la «Doctrina del concepto» de la *Ciencia de la lógica:* «El concepto se muestra, según lo considerado anteriormente, como la unidad del ser y de la esencia. La esencia es la primera negación del ser, que ha venido a ser por ello apariencia; el concepto es la segunda, o sea la negación de esa negación; por tanto, el ser restablecido, pero como la infinita mediación y negatividad del mismo en sí mismo» (CL II, p. 144).[4] El concepto, esto es, lo Lógico por excelencia, afirma radicalmente la realidad en su negatividad y, en esto, su carácter universal mienta una universalidad concreta que se afirma y es creadora; una cierta banda de Möbius: «Vida, Yo, espíritu, concepto absoluto, no son universales solamente como géneros superiores, sino que son concretos» (CL II, p. 155).[5] Hasta aquí con Hegel como filósofo. ¿Y qué pasa con esta buena noticia que nos hace ver el pensador alemán a mediados del siglo XIX; esto es, que la vida no resiste ontología posible de naturalización inmediata y, al contrario, es transformación material?

2. La lucha por el Nosotros

Con Karl Marx se anticipa uno de los lemas más famosos de la historia reciente del siglo XX; uno de los lemas de Mayo del 68: «¡Seamos realistas! ¡Pidamos lo imposible!». Intentemos comprender esto, reflexionando sobre su época y siguiendo a Hegel en lo más propio de su pensamiento lógico (no olvidemos que Marx se llamaba y se veía a sí mismo como «joven hegeliano»; obviamente que no era un marxiano ni un marxista; sino un «hegeliano» de tomo y lomo). Esto es, Marx puede ni más ni menos visibilizar el acontecimiento histórico del Capital y plasmarlo de forma magistral en su obra *El Capital. Crítica de la economía política* (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1867). Marx, de forma increíble y con el anillo lógico

de Hegel puesto en su mano (así como Frodo con el anillo de Sauron), puede ver cómo opera el capital, cómo se distribuye, cómo se produce, cómo subjetiva al hombre, cómo se vuelve fetiche la mercancía, cómo se ontologiza como valor, cómo se naturaliza como esencia histórica, cómo se da todo tipo de extracción de plusvalía, etc. Y con esto Marx (trabajando desde el instrumental lógico de la *Ciencia de la lógica* de Hegel) ya se nos vuelve un gigante pensador, porque le dio la bienvenida histórica al Capital; lo hizo visible para todos. En el movimiento mismo del Capitalismo pudo ver su inmediatez mediatizada; y en ello abrir un espacio liberador y afirmativo para el comunismo (como una idea que puede darse desde Capitalismo si lo movemos desde dentro mismo de su propio movimiento, o dicho de otra forma, desde sus contradicciones). Y de aquí en adelante, hasta nuestros tiempos, gracias a Marx, vivimos en medio de esta regla de medida capitalista que siempre quiere estar naturalizada y ontologizada desde su aparente invisibilidad.

Con Marx vemos lo que antes no veíamos (lo que por siglos no se vio), nos hace ver, *in actu exercito*, la Matrix de la ideología capitalista en muchas de sus aristas, en especial, en aristas del siglo XIX europeo, algunas de las cuales todavía perviven hasta nuestros tiempos, aunque otras, las más esenciales, se han modificado cualitativamente. Por ejemplo, la propia subjetividad humana ya es otra, y ni que decir tiene que la tecnología ha creado otras formas de mercancías nunca antes vistas y, además, otras formas de trabajo impensadas en el siglo XIX, etc. (por eso Toni Negri ya no quiera hablar de clases, sino de multitud). Por medio de Marx queda instalada ante cada uno la lucha por el Nosotros. Un Nosotros que se hace explícito en la historia, pero, no lo olvidemos, en la historia del Capitalismo. Ese nosotros, en medio del Capitalismo, va ontologizando una relación hegemonizante, en la que acontece la lucha por el nosotros, esto es, una lucha de «clases» por la disputa hegemónica del poder. El poder que vio Hegel en esta afirmación de la tensión negativa ahora se vuelve cada día más una tensión por la explotación de «unos» nosotros sobre «otros» nosotros (lobos contra lobos en medio del Leviatán); y la resistencia de esos abusados y esclavizados nosotros en tanto que afirmando la libertad de ser nosotros y con ansias también de hegemonizar ese nosotros para todos los otros nosotros. Un nosotros totalizador y que busca subsumir bajo sí a todo lo otro, a todo lo diferente.

Ha llegado de esta forma la era de Lenin. Vladimir Lenin es un revolucionario de tomo y lomo. De esos pocos que han existido formalmente en la historia reciente. Después de la caída estrepitosa de la Segunda Internacional en 1914, Lenin no se suicida, porque lo que había pasado era para suicidarse, no se droga, no se emborracha, no se va de putas, era la decadencia total y la destrucción de todo lo que se había hecho; los valores de la izquierda se hundieron en el ocaso. Todo por lo que Lenin había luchado por emancipar al trabajador, para que este tuviera dignidad y conciencia de su trabajo y en ello de su explotación y esclavitud. Y el trabajador, con la llegada de la guerra, de inmediato se enrola para ir a pelear por los valores burgueses, en la tristemente célebre Primera Guerra Mundial, la Primera Guerra del Capitalismo por el capital. Y ellos, los trabajadores, constituyen ejércitos que luchan por la rapiña capitalista. En lo esencial, el trabajador no era un proletario, sino un potencial burgués que luchaba por esos territorios como cualquier burgués al que amenazan con perder sus propiedades.

Algo había pasado y las enseñanzas de Marx y de sus discípulos alemanes, rusos, ingleses, fracasaron radicalmente. La izquierda, este inicio de izquierda, sucumbía muy rápidamente por el mismo trabajador burgués (capitalista; el sueño actual de Steve Bannon). Algo muy parecido a lo que pasa en la actualidad desde Chile hasta Rusia, pasando por los Estados Unidos de América, China, Europa. Las categorías usadas en el trabajo teórico político no dieron cuenta de la

verdadera subjetivación del trabajador, insisto, como sucede ahora. Y en este abismo, Lenin no se hunde, sino que vuelve a estudiar, y con profundidad. En Suiza, se sumerge unos meses en la Biblioteca Pública de Zúrich, de septiembre a diciembre de 1914, y lee línea a línea a Hegel y su *Ciencia de la lógica*. Este «gesto de Lenin» es un gran gesto revolucionario, que deberían repetir los actuales «revolucionarios». ¡Repetir a Lenin! No hay revolución posible sin el paso atrás obligado por la alta filosofía, en general; y de Hegel, en especial. Dicho más simple: ¡Leer a Hegel! ¡Leer su *Ciencia de la lógica*!

Es muy interesante señalar lo que Lenin (1914, p. 99) dice respecto del método de Hegel en la *Ciencia de la lógica:* «Bella fórmula: ¡"No solo un universal abstracto, sino un universal que abarca en sí la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo singular" (¡toda la riqueza de lo particular y lo singular!)! *Très bien!*». De esa lectura de Hegel post-Marx (y no el Hegel panlogicista o el Hegel que hay que invertir) nace una nueva lectura de Hegel que dura hasta nuestros tiempos; es esa lectura «materialista del revolucionario» atento a las categorías del Libro del Ser, a las determinaciones del Libro de la Esencia y a los momentos del Libro del Concepto. Lectura que aparece recogida en los *Cuadernos de filosofía* de Lenin, que más que un libro es como una cierta bitácora de lectura de Hegel en lo más duro de su pensamiento: de lo lógico, ya en el ser, ya en la esencia y ya en el concepto. En esa lectura línea a línea, de cientos de páginas de Hegel, Lenin vuelve a ver lo lógico mismo en su aparecer representativo tensional y afirmativo.

Y así Lenin ve nuevamente la salida al laberinto del Capitalismo y en ello a la subjetivación burguesa del trabajador. Se empieza a despertar del sueño ideológico con las categorías, las determinaciones y los momentos lógicos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Y, de esta forma, se despierta de ese sueño dogmático burgués capitalista. Y en ello acontece Octubre. La Revolución de Octubre de 1917. Lenin ve muy claramente cómo se da en el método hegeliano la posibilidad efectiva de la revolución:

> ¡Agudo e ingenioso! Hegel analiza conceptos que por lo general parecen muertos y muestra que en ellos HAY movimiento. ¿Lo finito? ¡Eso significa *moverse* hacia su fin!... Todo (lo humano) pasa más allá de sus límites […]. «La naturaleza misma de lo finito es pasar más allá de sí mismo, negar su negación y volverse infinito» […]. No es el poder *(Gewalt)* exterior *(fremde)* lo que convierte lo finito en infinito, sino su naturaleza *(seine Natur)* la de lo finito. (Lenin, 1914, pp. 107-108)

Este Hegel revolucionario de Lenin vuelve a repensar el bastante gastado nosotros marxista. Es la lucha del nosotros por el nosotros: ¡Lucha a muerte! Y en ese nosotros se afirma la posibilidad de la lucha del nosotros, de un Nosotros, con mayúsculas, que desde dentro del Capitalismo hacendal ruso y europeo se levante algo nuevo (¿Qué hacer?, se preguntaba Lenin). Y llega el momento en que el burgués empieza a desaparecer y con ello también el proletario (el despertar mismo de la Matrix por parte de Neo, mejor que el despertar budista). Es una revolución que hegemoniza un tipo de nosotros, y en ese hegemonizar acontece la tensión dialéctica dinámica; y, en ello, ontologiza, lamentablemente, la revolución y se inicia esta con «pie forzado». No había, por ejemplo, «pobre» en esta nueva Rusia revolucionaria por «decreto»; y tampoco había Otro ahora en Rusia también por decreto, sino solamente la «bandera roja» del nosotros sin diferencial alguno histórico material: ¡Grave problema! Y cuando no hay diferencial se busca naturalizar y ontologizar la historia; lo que es nefasto para cualquier proceso de transformación real. Y en ello se ve venir el fracaso de la revolución (su regreso a ese inicio, su «falso movimiento», diría yo). Lenin ve muy claramente en Hegel lo que él tenía en mente para su proceso de transformación ciudadana: «Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la "idea absoluta"

apenas dice una palabra sobre Dios (casi nunca se ha deslizado por accidente un "concepto" "divino"), y aparte de eso […] casi no contiene nada que sea específicamente *idealismo*, sino que tiene por tema principal el método *dialéctico*. La suma, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el método dialéctico; esto es extremadamente notable» (Lenin, 1914, p. 222). Ese método es el que está en lo radical de la transformación de todo finito en infinito; de todo esclavo que deviene señor. Y luego, en esta dialéctica tensional del poder, se prepara el propio camino del nuevo Amo. De uno que vuelve más fuerte que nunca y en una innovadora mutación del Yo: el regreso de Hulk.

3. La vuelta al Yo

Lenin revolucionó hegelianamente el mundo y este Aconteció (la Tesis 11 de Marx se realizó, pero desde Hegel). Nos dio la posibilidad de darnos cuenta de que sí es posible abrir una quiralidad, una orientación al interior mismo del Capitalismo. Sí, era posible y hoy todavía es posible. Ese Hegel post-Lenin nos dio la forma de cómo es posible revolucionar el sistema, sin embargo, el problema es: ¿Qué hacer tras la Revolución? ¿Qué pasa con el Día Después de alcanzar el poder? ¿En qué deviene el Estado capitalista? ¿En qué la subjetividad capitalista? Estaba todo por hacer, todo por producir, todo por distribuir, todo por subjetivar, etc. Y ¿cómo se hace eso fuera del Capitalismo? ¡Era un imposible! Con Lenin se vio, usando otro lema de Mayo del 68, «la playa debajo del adoquín», pero «esta playa» no fue en absoluto suficiente. Porque la «playa» rápidamente se formalizó en una abstracción permanente de lo que es representativo del nosotros que no quiere ser y se resiste a ser nosotros capitalista.

Y en esto vino la reterritorialización más salvaje del Capitalismo conocida hasta el momento. El Capitalismo hacendal militarizado chapuza que pervive hasta la era Trump-Putin-Jinping actual. Me refiero con esto a la era de la vuelta al nosotros cósico capitalista; el yo narciso por excelencia, clientelar, segregador, consumidor, negociador, gozador, exitista; esto es, la era del Hulk, desde ese Capitalismo fordista hasta el Capitalismo militarizado a lo Trump, pasando por el Capitalismo tardío a lo Berlusconi; en esta era ha devenido el siglo XX al siglo XXI. Y el yo, ese nosotros totalmente egoísta, lo desea todo, donde el Otro en su diferencial simplemente es parte del botín por conquistar o de lo que hay que extirpar.

Slavoj Žižek, de la mano de este Hegel materialista (muy esloveno y nunca ontológico ni fenomenológico, pero sí algo adorniano y teórico crítico; y totalmente cercano a Jacques Lacan pasado por JAM), aparece en escena radicalmente para diagnosticar el estado de la cuestión capitalista global (*El sublime objeto de la ideología*, 1989) y así denunciar el Capitalismo tardío del Hulk, del goce y del emprender. Žižek retoma de Hegel y, en especial, de la «Doctrina de la esencia» (de la *Ciencia de la lógica*) la idea del contragolpe, como momento esencial para afirmar en la misma negatividad; lo señala así, parafraseando a Hegel: «*Absoluter Gegenstoss*, por tanto, representa la coincidencia radical de opuestos en la que la acción aparece como su propia contramedida, o más precisamente, en la que el movimiento negativo (pérdida, retirada) genera lo mismo que "niega"» (Žižek, 2016, p. 157).[6] Ese contragolpe de Žižek busca abrir en el Capitalismo una cierta brecha para pasar por su fantasía, también de la mano de Lacan y su clásico Seminario 17 (noviembre de 1969 - junio de 1970).[7] El Seminario del goce,[8] el del inconsciente como lo político, el de los lazos sociales, el de los tipos de discurso: del amo, de la universidad, de la histeria, del Capitalismo y del analista. En estos discursos se juega desde

Lacan lo político mismo: «[…] solo es posible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce».[9] Estos discursos hacen ahora su entrada en la historia, pero además de la mano de Hegel (desde el Hegel de Kojève y sus «míticas» lecciones de 1933-1939). Esos discursos y ese contragolpe se articulan en Žižek. Y se expresan como el fracaso mismo de Mayo del 68 como proceso revolucionario; incluso es peor, porque es una mutación feroz del Capitalismo.

Žižek es muy enfático al señalar lo que decimos:

> Como Hegel suele recordarnos, al combatir al enemigo externo uno lucha (sin saberlo) contra su propia esencia. De modo que, lejos de celebrar el compromiso en la lucha, la clave para Hegel es más bien que cada posición en pugna, cada toma de partido, debe basarse en una ilusión necesaria (la ilusión de que, una vez que el enemigo es aniquilado, alcanzaré la plena realización de mi ser). Esto nos lleva a lo que habría sido un concepto propiamente hegeliano sobre la ideología: la confusión de la condición de posibilidad (de lo que es un constituyente inherente de tu posición) con la condición de imposibilidad (como el obstáculo que evita tu plena realización); el sujeto ideológico es incapaz de captar cómo toda su identidad depende de lo que percibe como un obstáculo. (Žižek, 2015, p. 223 [Parte segunda. «La Cosa en sí: Hegel»])

De eso se trata, desde Hegel-Lacan (Žižek aborda este asunto desde su tesis doctoral en Paris 8), desde esa imbricación entre ambos, algo pasa con la denuncia del Nosotros Hulk *a là* Berlusconi que nos habita a todos, todos queremos ser héroes-empresarios como Piñera, Macri, Trump, Bolsonaro, Macron, Putin, etc. Žižek realiza su terapia, como un psicoanalista social, en el diván de las producciones culturales que emergen a través de los medios de comunicación de masas; en especial, el cine. Y así nos muestra muchas formas de acontecer de ese brutal Nosotros-Hulk, como los Avengers o los Watchmen, que buscan liberar del «mal» al hombre a costa de hundirlo todo y de hegemonizarlo todo bajo el falso lema de la libertad de Hulk; libertad aparentemente de hacer lo que se quiera. En esa falsa liberación no nos queda nada más que aparentemente resistir, pero en lo profundo nos volvemos cómplices de la militarización de esos valores capitalistas que nos invaden. Todos devenimos Avengers para defender nuestro Estado-nación de, por ejemplo, una infección «chavista» (antes se habría dicho: comunista o marxista o leninista, etc.). Este devenir se ha visto desde Chile hasta España, pasando incluso por los Estados Unidos: el temor del populismo chavista que puede socavar las bases institucionales del Estado capitalista.

Žižek nos indica cómo todos esos discursos de falsos amos, que nos ideologizan, siguen todavía hoy operando y nos dominan: ya desde la brutalidad de un padre institucional, ya desde ese saber ciego que es mera voluntad, o desde esa falsa histeria del hoyo perforado que busca padre, que no sabe qué hacer sin necesitar a otro padre, y todo eso introyectado por ese deseo que deviene goce subjetivado, como corderos en el matadero del Capitalismo a lo *The Wall* de Pink Floyd, que vivimos y nos desvivimos por esos objetos *petit a*.[10] Žižek denuncia hasta al cansancio de los discursos lacanianos hegelianos y nos indica que ese contragolpe se vuele casi imposible por la «bebida narcótica» de la ideología (el discurso capitalista que lleva dentro de sí, los del Amo, Universidad e Histeria). Todo acontece en esa escisión radical. Žižek lee a Hegel y lo retoma desde dentro de ese discurso necesario e inconsciente del dominar de unos con otros (desde esas lógicas) y desde allí intenta afirmar un posible cambio transformador:

> ¿Qué obtiene entonces el Siervo a cambio de renunciar a toda la riqueza de su Yo particular? Nada. Al superar su propio Yo terrenal, el Siervo no alcanza un nivel superior de su Yo espiritual; todo lo que debe hacer es cambiar su posición y reconocer la negatividad absoluta que constituye el núcleo de su Yo en (aquello que se le aparece como) el abrumador poder de destrucción que amenaza con destruir su identidad particular. En resumen, el sujeto debe identificarse plenamente con la

fuerza que amenaza con eliminarle: el temor a la muerte era temor por el poder negativo de su propio Yo. No hay por tanto ninguna transformación de la negatividad en grandeza positiva; la única «grandeza» aquí es la negatividad misma. (Žižek, 2015, pp. 221-222 [Parte segunda. «La Cosa en sí: Hegel»])

Esa negatividad misma del Nosotros se muestra como un tejido que a lo mejor podría abrir comunidad, que a lo mejor podría agenciar cambio en medio del Capitalismo. Esa negatividad irrumpe en medio de la ontologización del Capitalismo. El Nosotros vuelve, en medio de ese Nosotros-Hulk, a venir a presencia.

4. El acontecimiento del NosOtros

«Un contra-choque, un contra-golpe, que permite desde la propia materialidad de nuestro pasado vivo dar un paso afirmativo adelante (sin necesidad de ninguna ontología del yo, ni resguardo subjetivo, sino desde un NosOtros histórico)» (Espinoza, 2018, p. 55). De eso se trata hoy: de NosOtros y no de esa cosificación narcisista del Nosotros-Hulk del Capitalismo hacendal militarizado chapuza en el que estamos siendo subjetivados bajo esa tal ideología perversa y globalizada. En el NosOtros se expresa todo ese acontecimiento diferencial y físico de irrupción del otro en cuanto Otro, y, para ello, se trata de pensar, por ejemplo, en dos movimientos actuales: el de lo «femenino» y el de los «migrantes». En ambos momentos acontecimentales ya de lo femenino como de los migrantes podemos ver cómo acontece ese NosOtros. Y en ello vemos cómo el tejido sociohistórico de nuevo se vuelve denso y rugoso en el hombre; y así se abre la potencia de un mañana para *todxs*, pero en ese preciso diferencial material y nunca ontologizado.

Veamos esto con algún detalle. ¡El otro es uno mismo! Ya mujer, ya cualquier orientación sexual (de las más de setenta que ya hay identificadas), ya migrantes en todas su formas (inmigrantes, refugiados, desplazados de todos los tipos), ya pueblo nativo, ya cualquier otro. Ese otro que somos cada uno de NosOtros se constituye como tejido sociohistórico, pero tejido material y físico. No es una homogeneización abstracta que siempre esté operando como representación ahistórica (caída del cielo, como un maná), como regla de medida que, ideologizada, funciona como natural para *todxs*. Esto ya no es posible. Eso es totalmente imposible hoy.

«La ideología tiene el peso de la objetividad, una objetividad radical, en la cual nos escondemos nosotros mismos […] la ideología es objetiva. Y se impone como tal, naturalizada como una fuerza gravitacional» (Espinoza, 2016, p. 33). Ante ese peso de la ideología, nos levantamos unos con otros en el acontecimiento del Otro. De allí que no es menor lo que pasa con lo Femenino, está despertando a muchas mujeres y al significante-femenino de su sueño ideológico impotente del Capitalismo; y el fenómeno de la migración (*La marea humana*, como dice Ai Weiwei) ya no resiste análisis teórico alguno, es suficiente con Siria, es suficiente con Trump, es suficiente con Haití, es suficiente con el uso y abuso de ese otro, cualquier Otro en todo el Planeta. Ante ese acontecimiento, el Nosotros se afirma y da un paso en la negatividad situada como un NosOtros afirmador. En ese diferencial material territorial empírico, virtual e inconsciente, se va creando tejido y ese tejido acontece con la realidad. Como dice Spinoza (1677, p. 81): «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». En ese doble orden de conexión del Nosotros como acontecimiento diferencial material se va abriendo la historia de su aparente abstracción; y en ello nos conectamos con lo que

fuimos, y así se abre, en ese tejido preciso, un mundo por configurar. En ese barrio, en ese cerro, en esa ciudad, en ese pueblo, en ese desierto, en ese mar, en ese valle, en lo rural, en lo costero, en la urbe, etc., ahí se abre una idea teórico-práctica que va socavando la ideología capitalista plana y de mero presentismo abstracto; y levanta nuevos modelos de producción y distribución. Y en eso, ese otro en cuanto Otro que somos Nosotros mismos nos damos la mano entre todxs NosOtrxs.

Conclusión

¡NosOtrxs!..., el que somos cada uno de Nosotros, es el que está llamado en cada territorio a revolucionar ese Nosotros-Hulk del Capitalismo hacendal actual e imperante. Solamente en la medida que podamos reflexionar y agenciar acción en esa reflexión este Planeta, en sus territorios, puede dar paso a nuevos modelos de producción y distribución del capital. En un NosOtrxs, lo cooperativo, colaborativo, se va diseñando entre cada uno. Ese otro negro, blanco, mujer, gay, mapuche, pobre, minusválido, palestino, sirio, etc. se va abriendo la posibilidad de construir tejido sociohistórico. En esa mezcla con toda su diferencialidad, dentro de sí, se va generando la relación de medida que, aunque pretenda ontologizar como mero presente que brilla y representa todo lo que hay, incluso así, en esa ideología subjetivadora, ese otro en cuanto NosOtrxs va construyendo historia; y así vamos abriendo potencia creadora y mediadora en el ciudad misma. En el NosOtrxs de la migración, por ejemplo, nos vamos limpiando de esa regla abstracta, pero perversa y tóxica, de la falsa identidad de la identidad fascista de nación y de Estado; y se abre al dinamismo de la propia nación y Estado; y en esto todo acontece con jovialidad y potencia transformadora. Un Planeta más robusto es un Planeta más vivo en su diferencia y en lo abierto a crear nuevas formas y lazos sociales de deseo a la luz del tejido material que hemos sido.

Y en ese NosOtrxs acontece la Idea en su carácter liberador; solamente en tanto acontece lo Lógico como concepto nos movemos en elemento de lo libre, y de ahí la toma de decisiones y el diseño de lo real. Hegel lo dice en fórmula sintética: «El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre».[11]

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1940), «Tesis de la filosofía de la historia» (Tesis IX), en *Angelus Novus*, trad. de H. Álvarez Murena, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 82.

Espinoza, R. (2016), *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal.

— (2018), *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*, Santiago de Chile, Libros Pascal.

Espinoza, R., y O. Barroso (eds.) (2018), *Žižek Reloaded. Políticas de lo radical*, Madrid, Akal.

Hegel, G. W. F. (FE), *Fenomenología del espíritu* (1807), trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

— (WdL), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 11, Hamburgo, Felix Meiner, 1978 (GW 11); *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band. Die subjective Logik (1816)*, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 12, Hamburgo, Felix Meiner, 1981 (GW 12); *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objective Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 21, Hamburgo, Felix Meiner, 1985 (GW 21).

— (CL), *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva, 1. El ser (1812) // 2. La doctrina de la esencia (1813)*, trad. de F. Duque, Madrid, Abada, 2012 (CL I); *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto (1816)*, trad. de F. Duque, Madrid, Abada, 2015 (CL II).

Lacan, J. (1969-1970), *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2017.

Lenin, V. I. (1914), «Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica"», en *Obras completas*, vol. XLII: *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Akal/Ediciones de Cultura Popular, 1987.
Marx, K. (1852), «El dieciocho brumario de Luis Bonaparte», en *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 1, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 408.
Spinoza, B. (1677), *Ética demostrada según el orden geométrico,* Madrid, Trotta, 2000.
Toscano, A., y J. Kinkle (2015), *Cartographies of the Absolute*, Londres, Zero Books.
Žižek, S. (2012), *Less than Nothing*. *Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres, Verso.
— (2014), *Absolute Recoil*. *Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres, Verso.
— (2015), *Menos que nada*. *Hegel y la sombra del materialismo dialéctico,* Madrid, Akal.
— (2016), *Contragolpe absoluto*. *Para una refundación del materialism dialéctico*, Madrid, Akal.

Notas

1 Usaremos la edición bilingüe de la *Phänomenologie des Geistes*, con traducción de Antonio Gómez Ramos: *Fenomenología del espíritu* (FE).

2 Usaremos, en todo lo concerniente a la *Wissenschaft der Logik* (WdL) de Hegel, las ediciones críticas de las *Gesammelte Werke* (GW 11, 12 y 21). Y para la traducción española, usaremos la versión del filósofo español Félix Duque, publicada en dos volúmenes: *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva, 1. El ser (1812) // 2. La doctrina de la esencia (1813)* (CL I); y *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto (1816)* (CL II).

3 «Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht, und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Diss Vorgefundene *wird* nur darin, dass es *verlassen* wird… Die reflectirende Bewegung ist somit, nach dem Betractenm als *absoluter Gegenstoss* in sich selbst zu nehmen. Denn die Vorausstzung der Rückkehr in sich, - das woraus das Wesen *herkommt* und erst als dieses Zurückkomen ist-, ist nur in der Rückkehr selbst» (WdL, GW 11, p. 252).

4 «Der Begriff zeigt sich obenhin betractet, als die Einheit des Seyns und Wesens. Das Wesen ist die erste Negation des Seyns, das dadurch zum Schein geworden ist, der Begriff ist die zweyte, oder die Negation dieser Negation; also das wiederhergestellte Seyn, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst» (WdL, GW 12, p. 29).

5 «Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff, sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sondern Konkrete» (WdL, GW 12, p. 36).

6 «*Absoluter Gegenstoss* thus stands for the radical coincidence of opposites in which the action appears as its own counter-action, or, more precisely, in which the negative move (loss, withdrawal) itself, generates what it "negates"» (Žižek, 2014, p. 148).

7 Cf. Lacan, 1969-1970.

8 «El significante se introduce como aparato de goce» (Lacan, 1969-1970, p. 51).

9 Lacan, 1969-1970, p. 83.

10 «El sentido que tiene la sociedad de consumidores proviene de esto, que es que a lo que constituye su elemento calificado, entre comillas, como humano, se le atribuye el equivalente homogéneo de cualquier plus de goce producto de nuestra industria» (Lacan, 1969-1970, pp. 85-86).

11 «Das reine Begriff ist das absolut unendliche, unbedingte und freye» (WdL, GW 12, p. 33).

12
Arbitrio, enajenación y libertad. Génesis de la libertad en la *Ciencia de la lógica*

Jorge Eduardo Fernández

El presente escrito parte de la consideración de ciertas dificultades y constataciones. La primera y más amplia dificultad consiste en que, para intentar pensar la *Ciencia de la lógica*, esta debe ser concebida en torno a aquella o aquellas cuestiones que nos permitan dar cuenta de la unidad procesual que urde la totalidad de la obra.

Considerando esta dificultad postulo dos tesis basadas en constataciones relativas y parciales. La primera de ellas se suma a las lecturas de la *Ciencia de la lógica* que sostienen que su unidad solo puede ser comprendida como un proceso. La segunda tesis pretende dar continuidad a aquellos planteamientos que sostienen que la libertad, concebida a través de sus distintos momentos, permite ser entendida como clave del desarrollo e hilo conductor de dicha totalidad.

Arbitrio *(Willkür)*, enajenación *(Entfrendung)* y libertad denominan los momentos correspondientes a cada una de las tres doctrinas, a través de los cuales la libertad se va desarrollando. Esto implica comprender el arbitrio y la enajenación como momentos larvados de la libertad, contenidos en la Lógica objetiva, y, partiendo de esta «génesis», arribar luego a la Lógica del concepto, comprendiéndola como exposición del «sistema» de la libertad.

Por cierto, si bien, por un lado, debemos admitir que una lectura de la *Ciencia de la lógica* como totalidad procesual solo puede ser planteada y sostenida desde la primacía de la Lógica subjetiva previamente alcanzada, en la que se pone de relieve el proceso de la libertad en cuanto tal, sin embargo, por otro lado, no cabe reducir la lógica de la libertad a la lógica subjetiva, sino que su unidad procesual requiere reconocer los modos o momentos que conforman las determinaciones objetivas del desarrollo.[1]

Sabemos que la libertad atraviesa de diversas maneras toda la obra de Hegel, tanto su filosofía práctica como las signadas por el predominio teórico. Es más, retomando la tesis que he planteado en un escrito anterior, la libertad actúa y en este sentido media la posibilidad de identificación, de unidad y diferencia, entre absoluto y autoconciencia, entre idea y concepto (Fernández, 2014, pp. 77-90).

El desarrollo de este escrito constará de tres partes:

1. Arbitrio y facticidad.
2. Enajenación y reflexión.
3. Libertad y acción recíproca.

1. Arbitrio y facticidad

La cuestión del «arbitrio» en la *Ciencia de la lógica*, y en el pensamiento de Hegel en general, requiere ser considerada en sí misma. Si bien en la *Ciencia de la lógica* ha sido destacada su función en relación con el inicio absoluto (Henrich, 1971a, 1971b), cabe indicar que el arbitrio

atraviesa toda la Lógica del ser y, aunque se diría que desaparece en la Lógica de la esencia, retorna con decisiva importancia en la Lógica del concepto.

La tesis general planteada al respecto consiste en sostener que el arbitrio es la libertad en tanto ella opera con la contingencia. Por ello, el tratamiento del arbitrio se encuentra estrechamente vinculado a las lecturas de la *Ciencia de la lógica* que la interpretan como lógica de la contingencia.

Lo que en este punto quiero poner de relieve es que, en lo que respecta a la Lógica del ser, el arbitrio es la forma inmediata de la libertad ejercida desde la también arbitraria facticidad del *Dasein*.[2] Hablar de la forma inmediata de la libertad implica ponerla en consideración a partir de su pura determinidad *(Bestimmtheit)*.

Por ese motivo, el arbitrio forma parte de la respuesta a la pregunta por el inicio de la ciencia. ¿Por qué Hegel inicia la *Ciencia de la lógica* con la tríada ser, nada, devenir, y no lo hace a partir de la libertad como pura actividad del sujeto? La respuesta a esta pregunta la encuentro en que, como indica Hegel en el primer párrafo de esta obra, el ser inmediato e indeterminado solo puede ser pensado a partir de su oposición con el «ser determinado», entiéndase, desde su oposición con el fáctico -siendo.

Es en el inicio de la ciencia donde arbitrio y facticidad se encuentran de una forma inmediata, cuya instancia de «resolución» es expresada por Hegel mediante un anacoluto: «sein, sonst nichts» (LS 56. 19). La respuesta, o mejor dicho, la arbitraria resolución, es: «el ser puro». Ser es el signo iniciante en el cual convergen la arbitraria resolución por el pensar en cuanto tal y la oposición entre la pura determinidad y el ser determinado. Uno y otro se asignan recíprocamente significado en «la forma del ser» (LS 97. 33).

El proceso de determinación iniciado se encuentra signado por la arbitraria facticidad del *Dasein*, el cual contiene el desarrollo de las referencias simples inherentes a su *Dasein*.

Un primer aspecto que se ha de subrayar radica en que, a diferencia de las representaciones generales que se suelen tener del idealismo hegeliano, de manera especial en la consideración del *Dasein*, se puede comprobar el carácter «fáctico», «concreto», hasta si se quiere «material», del pensamiento de Hegel.

La «facticidad» del «Estar-siendo» constituye en la *Ciencia de la lógica* el momento de la finitud. La «Doctrina del ser», que es habitualmente presentada como Lógica del traspasar *(Übergehen)*, conforma, en términos de Hegel, el devenir en y del «ser determinado», comprendido este en la «forma del ser».

Si bien, como antes indicamos, la Lógica comienza a partir de la «Determinidad» *(Bestimmtheit)* del ser inmediato e indeterminado, el inicio solo puede ser «hecho» desde la oposición que el ser puro mantiene con el *Dasein* en cuanto «ser determinado». Dice Hegel: Al ser del inicio, «[…] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado […]» (LS 68. 10).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la Lógica del ser. El «ser determinado» es concebido como la mediación ya existente de la que parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que, si bien podemos comprender la *Ciencia de la lógica* como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual incluye también la transformación de los conceptos de «deducción» y de «categoría» en sí mismos. Siendo más

precisos, debemos decir que en la *Ciencia de la lógica* asistimos a la génesis y el desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en «momentos» del despliegue de «lo lógico».

La dificultad genético-expositiva del capítulo dedicado al *Dasein* radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue *(Entwicklung)* y desarrollo *(Darstellung)* de las categorías o «momentos».

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de *Dasein*. El *Dasein* es, en cuanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx (1972, p. 111), el momento contraidealista de la filosofía de Hegel.

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo el *Dasein* como «ser determinado», pero agrega que hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como «determinidad que está siendo» («seiende Bestimmheit»).

Lo significativo es que Hegel concibe el *Dasein* como un ente «concreto» («ein Konkretes»; LS 98. 36) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Esta concretez es completada por Hegel al afirmar su facticidad.

Afirma Hegel: «Lo fáctico así como está presente (se presenta, tal como es), es el «estar-siendo» en general».[3] El *Dasein* es «lo fáctico», de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. «Fáctico» implica un estar presente *(vorhanden)* ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio presupuesto.

«Lo Fáctico» implica un estar presente *(vorhanden)* óntico que se diferencia y anticipa a cualquier axioma o principio *a priori* previamente puesto, pro-puesto, esto es, según el modo de una proposición. El «estar siendo» es considerado, en cuanto «lo fáctico», en un sentido «pre-pro-posicional».

Se puede advertir, además, que en tal desarrollo va teniendo su despliegue la proposición especulativa, la cual resultará clave en la Lógica del concepto en lo que se refiere al juicio del *Dasein*.

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente, de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto esta concreta facticidad del *Dasein* debe ser expuesta mediante el devenir propio inherente a su transitividad, ni la rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí resultan aptas para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al *Dasein* a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada «reflexión interior» parte de la concepción del «estar siendo» como ser que en él *(an ihm)* es, a la vez, «en-sí» «para-otro» *(an-sich für-andere)*.

Según plantea Hegel respecto a la unidad en tránsito del *Dasein*, que es a la vez «en sí – para otro» *(an sich – für andere):* «Es esta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el [filosofar] crítico, no conoce […]».[4]

Ahora bien, la facticidad del *Dasein*, este carácter concreto que lo constituye, encuentra su denominación más adecuada al ser concebida por Hegel como *Beschaffenheit*.

La exposición silogística del proceso de determinación *(Bestimmung)* del *Dasein* tiene su momento de mediación en el punto *b* de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. En este pasaje que tiene por título «Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze», Hegel plantea:

> El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en cuanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su «estar siendo» y su «estar siendo» es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero esta misma determinación es nuevamente solo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado «estar siendo», que al mismo tiempo es, en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata.[5]

Lo significativo del modo como Hegel se expresa en este pasaje es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existenciario, de su *Dasein*. Su ser «en sí» y «en él», «en tanto su pensar es en su "estar siendo" y su "estar siendo" es pensar», conforma un «concreto». El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su *Dasein*, pero, a la vez, este contenido está signado por su complimiento *(Erfüllung)*. El hombre, en tanto «está-siendo», es un ser haciéndose. «El destino del hombre» denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su «hechura» *(Beschaffenheit)*.[6]

«El destino del hombre» en cuanto razón pensante consiste, según lo plantea Hegel en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su *Dasein*, de la unidad de ser y deber ser: «[…] su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado *Dasein*, que al mismo tiempo es, en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata».

Pensar es su existencia *(Existenz)* y su realidad efectiva *(Wirklichkeit)*. «Es su "estar siendo" y su "estar siendo" es en el pensar». En este sentido, Hegel afirma que «es un concreto». Pero agrega: «Este destino es nuevamente solo en-sí deber ser». Con lo cual esta realización del hombre conlleva un «proceso» de desenredo – enredo *(Entwicklung – Verwicklung)* de aquello que en el hombre, en tanto está siendo pensante, se encuentra incorporado *(einverleibt)* y aún no incorporado en él.

El «destino» *(Bestimmung)* en cuanto «hechura» *(Beschaffenheit)* cumple la función del término medio de aquello que Hegel expone como el movimiento silogístico del *Dasein*. Tal mediación indica un «entre» lo determinado y lo determinante en dicho destino, «entre» ser y deber ser, y lo que es más significativo, al menos en el desarrollo de la Doctrina del ser, «entre» «*Dasein*» y «ser-para-sí» *(Fürsichsein)*, o si se prefiere, «entre» destino/determinación y autodeterminación *(Selbstbestimmung)*.

Por ello Hegel comprende la «hechura» también como «linde» *(Grenze)*, lo cual nos permite entender tal «linde» en el doble sentido que acabamos de mencionar, y poder pensar que la afirmación: «el destino del hombre es la razón pensante» significa que el hombre es el ser linde entre, y en esa limitación está destinado a ir poniendo los límites de su propio cumplimiento.

Por cierto, la noción de «proceso» y la de libertad misma, en lo que respecta a la Lógica del ser, alcanza su punto de mayor desarrollo al concebir al ser-para-sí como proceso de autodeterminación. El arbitrio reaparece como el retorno del inicio en el límite ideal del ser-para-sí. Facticidad y arbitrio quedan expresados al concebir Hegel el ser-para-sí como «no-referencia referida».[7]

Podemos ver en esta afirmación el retorno del ser-para-sí como la función contraideal del *Dasein*, lo que deja claro que el proceso lógico no es la exclusión de las determinaciones del

Dasein mediante un proceso de abstracción creciente, sino que, por el contrario, el *Dasein*, conservado en el ser-para-sí, retorna como momento real de finitud y determinación. La libertad como proceso de autodeterminación es el infinito retorno hacia sí de un ser finito y determinado.

En la nota al «Excluir de lo uno» *(Ausschließen des Eins)* encontramos material de interés para nuestro planteamiento sobre la libertad. Esta nota en particular le permite a Hegel determinar la diferencia entre su concepción del ser-para-sí y el principio fichteano: Yo = Yo. El ser-para-sí en cuanto proceso de autodeterminación se diferencia de la identidad de la autoconciencia puesta en la cumbre de la independencia del *Dasein*-para-sí. Hegel quiere señalar aquí la diferencia en su modo de concebir la identidad absoluta.

Para Hegel la identidad concebida según la fórmula Yo = Yo es solo una formulación abstracta de la libertad. Hegel señala que el haber elevado y sostenido esta identidad del uno es «el error más obstinado», pues sitúa la identidad de la autoconciencia en el lugar de la idea. De este modo es la exclusión del absoluto que coloca a la razón por encima de sus determinaciones, excluida de toda negatividad. Esta idealidad puramente positiva termina colocando lo negativo como un todo contra sí.

Tal identificación no desarrolla la diferencia entre la identidad absoluta de la idea y la de la autoconciencia, tema que hemos planteado como clave de comprensión del concepto hegeliano de libertad. Esta indiferenciación deja sin desarrollar la diferencia y el traspaso entre el ser del inicio y el *Dasein*, piensa la identidad de la autoconciencia en el nivel de la infinitud de la idea y no en el plano de la finitud mediadora del ser-para-sí.

A diferencia de ella, Hegel ha diseñado cuidadosamente el camino que se ha de recorrer para concebir al ser-para-sí como unidad de lo finito y lo infinito en la finitud del *Dasein*.

Refiriéndose a la independencia de la autoconciencia, Hegel escribe: «Esta independencia de estar-siendo-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado que se toma a sí como la verdad más alta».[8]

El «error sumo» consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. El principio Yo = Yo pone a la identidad de la autoconciencia en un nivel trascendental separado de las determinaciones de su *Dasein*. Pone como absoluto lo que solo es un momento. Contra lo sostenido por Fichte, Hegel rebaja, hace caer de la cumbre aquello que quiere permanecer fuera del transitar, y siempre lo realiza mediante el peso mediador del *Dasein*.

El problema de la autoconciencia abstracta, y por ende también de un concepto puramente abstracto de libertad, radica en que al tener que actuar la idea se rebaja, se determina inmediatamente en el estar-siendo y se finitiza. «Al querer lograr su propio ser lo destruye, y este actuar suyo es solo la manifestación de la nulidad de este actuar».[9]

A diferencia de esta obstinada confirmación de la identidad abstracta, para Hegel la «reconciliación» *(Versöhnung)* consiste en reconocer que la idea surge a través de la mediación del *Dasein*. La independencia consiste en desistir *(Ablassen)* de esta obsesión. Desistir de los principios abstractos es también desistir de querer atrapar el absoluto.

2. Enajenación y reflexión

Si a la Lógica del ser le corresponde el momento inmediato de la libertad en cuanto arbitrio, en la Lógica de la esencia la libertad opera desde el lado negativo de la enajenación. Así entendido, se

puede comprender por qué la libertad en cuanto arbitrio desaparece en la Lógica de la esencia.

Desde esta perspectiva podemos ver cómo, mediante el proceso de reflexión, se opera el momento negativo, purgativo si se quiere, de la libertad. Curiosamente, en ella, la reflexión de la esencia reemplaza la tarea de liberación de las determinaciones objetivas externas, esencialidades *(Wesenheiten)*, ejercidas hasta entonces por la «crítica». Es decir que, en cierto sentido, la lógica de la reflexión realiza la tarea que Marx y, antes que él, Feuerbach le asignan a la crítica de la ideologías.

En principio, es conveniente aclarar que, aceptando y asumiendo en este planteamiento el modo habitual de situar la Doctrina de la esencia como el lugar de la metafísica en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, cabe abordar una lectura que ponga en discusión hasta qué punto en la «reflexión de la esencia» se disuelven los límites trascendentales desde donde opera el concepto kantiano de «crítica» y, al mismo tiempo, tal movimiento de desalienación se va liberando de las esencialidades *(Wesenheiten)* presupuestas como fundamento.

Para poder situarnos en la cuestión, conviene tener presente la organización de los escritos del período de Jena, en especial el esbozo de sistema conformado por Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza, en el que encontramos la primera referencia clara para comprender la Lógica de la esencia desde su vinculación con la metafísica.

Podemos representar la maduración de estos conceptos mediante el siguiente cuadro:

Jena (1805)	Enc. Núremberg (1808)	Ciencia de la Lógica
Lógica	Lógica ontológica	Ser (1812) / Doctrina del ser (1832)
Metafísica	Esencia	Doctrina de la esencia (1813)
Filosofía de la naturaleza	Concepto	Doctrina del concepto (1816)

La tarea realizada en Núremberg resulta de suma importancia para comprender este tramo de maduración de la organización expositiva del sistema. En la *Enciclopedia para el curso superior*, si bien ya aparece claramente definida la organización bipartita de la Lógica, conformada por la Lógica ontológica y Lógica subjetiva, hay que señalar dos cuestiones principales: 1) La Lógica de la esencia se halla comprendida como segundo momento de la Lógica ontológica, la cual está compuesta por tres momentos: ser, esencia y realidad efectiva. 2) Así también, en lo referente a la posterior concepción de la Doctrina del concepto, es importante destacar la inclusión de la Doctrina de la idea, haciendo la salvedad de que esta aparece como tercera sección. Es decir que la organización general de la Lógica, en Núremberg, es expuesta del siguiente modo:

Enciclopedia para el curso superior (Núremberg, 1808)

Lógica ontológica Ser (§§ 16-32) / Esencia (§§ 33-47) Realidad efectiva (§§ 48-53)	Lógica subjetiva Concepto (§§ 54-57) Juicio (§§ 58-64) Conclusión (§§ 65-83)	Doctrina de la idea Idea de vida (§§ 85-93) Idea de conocer (§ 94) Idea absoluta o saber (§ 95)

Dentro de la conformación de la Lógica objetiva, el traspaso de la Lógica del ser a la de la esencia parece ser uno de los pasajes que mayor dificultad supusieron para Hegel. En la *Enciclopedia* de 1808, siendo la esencia una esfera comprendida dentro de la denominada Lógica ontológica, el traspaso es pensado en estos términos: «La simple compenetración de la

determinación cuantitativa o exterior y del propio determinar interior es la esencia».[10] El aparecer *(Der Schein)* queda entonces solapadamente expresado en el devenir libre del *Dasein* como «el propio determinar interior».

La cuestión reaparece al final de la Lógica del ser (1812), en la que Hegel plantea el traspaso a la esencia con el título: «El brotar de la esencia» («Hervorgehen des Wesens»), que será modificado en la edición de 1832 por «Traspaso a la esencia» («Übergang in das Wesen»). Para la exposición de dicho traspaso, en 1812 Hegel parece apoyarse en la que podemos considerar una definición negativa de la esencia: «El ser, en tanto que él es no ser lo que él es, y ser lo que él no es, en cuanto negatividad simple consigo mismo, es la esencia».[11] En cambio, en 1832, ya contando, obviamente, con la Doctrina de la esencia publicada en 1813, Hegel no apura una definición de la esencia, sino que más bien plantea el pasaje de las determinaciones inherentes al ser hacia aquellas esencialidades que lo determinan.

En la Doctrina de la esencia de 1813 se diluye la exposición de la «proposición» (*Satz*, § 36) incluida en 1808 como tema inmediato al desarrollo de la esencia. Por un lado, Hegel expresa, en forma de proposición, su definición de la esencia y, simultáneamente, reemplaza y claramente comprende la «proposición» como «reflexión».

En coherencia con el «brotar de la esencia», según el título utilizado en 1812, Hegel inicia el segundo libro de la Lógica objetiva, dedicado a: «La esencia», con la proposición: «La verdad del ser es la esencia» («Die Wahrheit des Seins ist das Wesen»). Esta proposición se continúa y comprende con la afirmación: «La esencia proviene del ser […]» («Das Wesen kommt aus der Sein her […]»). El traspaso, del ser a la esencia queda completado y asumido en la proposición: «El ser es aparecer» («Das Sein ist Schein»). De este modo ser y aparecer componen el espacio de reflexión de la esencia.

Con estas proposiciones ya hemos ingresado en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica*, es decir, la Doctrina de la esencia. Como sabemos, esta se encuentra compuesta por tres secciones: 1) «La esencia como reflexión en ella misma»; 2) «La aparición» («Die Erscheinung»); 3) «La realidad efectiva» («Die Wirklichkeit»).

Si consideramos las proposiciones que acabamos de mencionar, que dan inicio a la Lógica de la esencia de 1813, y recordamos también que el desarrollo de la «proposición» ha madurado, en 1813, en el concepto de «reflexión», podemos ver que la reflexión de la esencia se encuentra contenida en la proposición «el ser es aparecer». Esto implica la necesidad de tener que considerar, en la Doctrina de la esencia, el carácter reflexivo de la proposición especulativa, el cual se encuentra contenido en el significado de la cópula «es». «Es» expresa, en la Lógica de la esencia, la mediación reflexiva entre ser y aparecer.

Esta afirmación, que podría ser comprendida y abandonada en su apodíctica inmediatez, requiere ser mediada, es decir, despojada de toda otra interferencia de mediación a través del proceso reflexivo de la esencia.

Es aquí donde encuentro el primer asidero que nos permite comprender la Lógica de la esencia como un proceso de desalienación. Esto implica comprender dicho proceso como movimiento reflexivo de liberación respecto de las determinaciones esenciales, lo que puede pensarse, en otro tópico temático, como crítica de las ideologías. Pero se ha de hacer la salvedad de que, en la *Ciencia de la lógica*, a diferencia de la *Fenomenología del espíritu*, no se trata, como sí ocurrirá con Feuerbach y el joven Marx, de una reducción a la mera «encarnación humana de la esencia divina» («Menschwerdung des göttlichen Wesen»).

La mediación reflexiva, el movimiento reflejo de la esencia, se encuentra planteada en la

segunda sección, titulada: «La aparición» («Die Erscheinung»).[12] En ese pasaje nos encontramos en el centro mismo de la Doctrina de la esencia y, además, en el del desarrollo de la *Ciencia de la lógica* en su totalidad. En la aparición se efectúa el traspaso reflexivo que media el aparecer inmediato de la esencia con la realidad efectiva *(Wirklichkeit)*.

El *Dasein*, desarrollado en la Doctrina del ser desde la singularidad inherente al «algo», es concebido en la Doctrina de la esencia desde su relación refleja con la esencia como «existencia» *(Existenz)*. La aparición media, pues, el traspaso entre «existencia» y «realidad efectiva».

Hegel plantea al respecto que, de manera semejante a la proposición de fundamento *(Satz von Grund)*, deberíamos plantear una proposición de existencia que afirme: «Todo lo que es, existe» («Alles was ist, existiert»). Puede notarse que esta proposición se sostiene en la diferencia entre ser y existir. Tal diferencia solo puede ser incluida en la medida en que, mediante el desarrollo del capítulo segundo de la Doctrina del ser, ya fueron desarrolladas las determinaciones propias del *Dasein*. A partir de las determinaciones del *Dasein* se hace posible desarrollar, en la Lógica de la esencia, la diferencia entre «estar siendo» *(Dasein)* y «existencia» *(Existenz)*.

En el párrafo siguiente Hegel se refiere a las pruebas de la existencia indicando que ellas consisten en la comprobación de la existencia en relación con el conocimiento, y, por lo tanto, constituyen una mediación reflexiva externa. A diferencia de ellas, de lo que se trata, en el desarrollo de la Doctrina de la esencia, es de concebir a la existencia desde su brotar: la aparición.

En la Lógica, la mediación de la reflexión de la esencia se encuentra planteada a partir de la aparición *(Erscheinung)*, a diferencia de las Lecciones sobre el concepto de religión, en que la aparición es considerada, y concebida, como revelación *(Offenbarung)*.

Destaquemos que en la *Ciencia de la lógica*, al mismo tiempo que se va desplegando el curso de desarrollo de las categorías, se va produciendo un proceso de incrementación de significado de la mediación, el cual es acompañado por un gradual y detalladísimo pulido de significación de aquellas. Como indicamos, la aparición puede ser considerada como la mediación por excelencia, pero lo que conviene destacar en este proceso interno de desarrollo de la determinación de las mediaciones son sus momentos constitutivos. Cabe advertir cómo, de la simple afirmación «ser es aparecer», se va pasando detalladamente al significado de la aparición y sus ulteriores significaciones comprendidas en el orden de la manifestación *(Manifestation)*. Un ejemplo de aprovechamiento de este trabajo de pulido semántico lo podemos apreciar, en la Lógica de la esencia, en el concepto de «Exhibición del absoluto» («Auslegung des Absoluten»). Pero, como señalaremos de manera especial en punto siguiente, dedicado a la Lógica del concepto, para que la aparición pueda ser comprendida como revelación, es necesario haber llegado a concebir la substancia como sujeto. El aparecer *(Schein)* que es aparición *(Erscheinung)* en tanto llega a ser comprendido como sujeto, es decir, en cuanto libre, ella misma es comprendida como revelación *(Offenbarung)*.

A diferencia de lo que puede concederse Hegel en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, el trabajo de la Lógica es más arduo, ya que debe abstenerse del uso irreflexivo o inmediato del concepto de revelación, y alcanzarlo mediante la maduración reflexiva del aparecer.

Por ese motivo Hegel se ve complicado con la capacidad probatoria de la existencia. Dice de ella: «El saber debe llegar —según se dice— a este resultado: que él nada sabe, es decir que abandona de nuevo su movimiento mediador y las determinaciones que dentro de este movimiento vienen a darse».[13] El despliegue de la esencia no alcanza a mediar la existencia, a probarla, el resultado del movimiento de reflexión muestra, más bien, la imposibilidad de un

fundamento necesario. Lo que implica a su vez que, mediante la aparición, continúa su despliegue hacia el concepto, es decir, hacia la libertad como necesidad de la necesidad. Hegel plantea:

> La esencia de Dios es un abismo para la razón finita. Abismo lo es de hecho la esencia, en la medida en que la razón finita hace dejación de su finitud y sume allí su movimiento mediador, pero este abismo, el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento positivo del brotar de lo ente […].[14]

Y agrega:

> Por el fundamento, la mediación se asume, pero sin dejar que el fundamento siga debajo, de suerte que lo que brotara de él fuera una cosa puesta que tuviera su esencia en alguna otra pate, a saber, dentro del fundamento, sino que este fundamento es, en cuanto desfondamiento [*Abgrund* = abismo], la mediación desaparecida; y a la inversa, es solo la mediación desaparecida la que aparece como fundamento, y solo por esta mediación se es a sí mismo igual e inmediato.[15]

Para interpretar este arduo pasaje, podemos plantear la tesis según la cual se trata de un desfondamiento de la prueba o argumento ontológico. En tal despeje del fundamento, en tanto la necesidad muestra su limitación probatoria, emerge, «brota», como aspecto positivo, no el absurdo, sino la libertad de ser como necesidad de la necesidad.

En la tercera parte de la Lógica de la esencia Hegel platea la cuestión remitiéndose a Spinoza. El movimiento de reflexión ha alcanzado, finalmente, su máxima capacidad de expresión. La proposición inicial «ser es aparecer» es presentada como «Exhibición del absoluto» («Auslegung des Absoluten»). Esto es posible, comprende Hegel, gracias a que Spinoza se ha animado a concebir al absoluto como substancia.

La crítica general de Hegel a Spinoza consiste en cuestionar que haya pensado la determinación, y por ello mismo también la negación, como perteneciente tan solo a los atributos. A diferencia de Spinoza, Hegel introduce la negación en la substancia, o mejor dicho, en la unidad de ser y pensar, es decir, en el absoluto. En el pasaje dedicado a la *Realität* en el capítulo del *Dasein*, Hegel ahonda el concepto spinoziano de realidad *(Realität)* mediante la idea böhmiana de *Qualierung*. De este modo, la negación es pensada como *Qual*, es decir, como lucha inherente a la unidad de los opuestos y, en definitiva, como «brotar».

En la Lógica de la esencia la tarea de la reflexión radica en la manera de comprender la identidad del absoluto y el modo de la relación con sus atributos. La reflexión de la esencia tiene por objeto fluidificar la rigidez del concepto de substancia de Spinoza.

El planteamiento de Hegel señala que el absoluto se escurre de las determinaciones del ser y de la esencia, no se deja pensar dentro de la esfera de dominio de la necesidad. El absoluto es él mismo fundamento *(Grund)* y desfondarse, abismo *(Abgrund)* del movimiento reflexivo de la esencia.

La diferencia entre la concepción de la substancia absoluta de Spinoza y la de Hegel queda planteada en el pasaje titulado: «El absoluto» («Das Absolute»), y de manera especial en la nota a «El modo del absoluto» («Der Modus des Absoluten»).

En la misma línea de cuestionamiento que en el mencionado pasaje de la Lógica del ser, Hegel le reconoce a Spinoza el mérito de haber elevado la substancia al absoluto, pero critica que no haya comprendido que esto mismo implicaba el movimiento inverso, el abajamiento del absoluto.

En el fondo, lo que Hegel le recrimina a Spinoza es que no haya alcanzado a comprender que la substancia es sujeto. La fluidificación de la substancia, esta puesta en movimiento de la rigidez

de la substancia, desarrollada en la Lógica objetiva, opera, al mismo tiempo, su tránsito al concepto.

La substancia concebida como sujeto es la idea principal que sostiene y da paso a la Lógica subjetiva. Y hay que comprender que, al mismo tiempo, la libertad, en cuanto necesidad de la necesidad, meta alcanzada mediante la reflexión de la esencia, aparece como el fundamento abisal de la naturaleza del concepto.

3. Libertad y acción recíproca

El resultado alcanzado por la Lógica de la esencia es el concepto de realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, en el que queda expresada la totalidad de las determinaciones objetivas como unidad de ser y aparecer. La diferencia entre la mera realidad *(Realität)* y la realidad efectiva, anticipada en una nota de la Lógica del ser, ha sido desarrollada. En la realidad efectiva el mero *Dasein* consolida su acto de ser al mismo tiempo en que la libertad aparece como la verdad de la necesidad.

De este modo, sabemos, toda la Lógica objetiva contiene la «génesis» del concepto, lo que resta desarrollar es su exposición sistemática. «Génesis» y «sistema» definen la tarea de cada una de las dos partes en que se divide la Ciencia de la lógica.

La facticidad del arbitrio plasmado como hechura *(Beschaffenheit)* del *Dasein*, concretada luego como realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, en la Lógica del concepto alcanza a ser comprendida como acción recíproca *(Wechselwirkung)*.

También sabemos que la Lógica del concepto, en cuanto Lógica subjetiva, es definida por Hegel como lógica de la libertad. Ahora bien, lo que cabe comprender y volver a destacar es la incrementación de significado que adquieren las categorías al ser comprendidas, ahora, en la esfera de dominio del concepto. De este modo, la reflexión de la esencia definida en torno al ir y venir entre ser y aparecer es incrementada en su capacidad ponente, en la Lógica del concepto, y concebida como un proceso de «acción recíproca» *(Wechselwirkung)*.[16]

Al concebir la substancia como sujeto, Hegel asume en su obra aquello que él mismo le ha criticado a Spinoza: la génesis de las determinaciones internas y externas, desarrollada en la Lógica objetiva, en y desde la actividad subjetiva del concepto.

En los primeros párrafos del pasaje titulado «Del concepto en general» (LB 13 ss.), Hegel expone tres puntos o momentos en los que resume el camino a través del cual la substancia llega a ser concebida como sujeto. Lo más significativo, en el resultado que este camino alcanza, radica en que la substancia, en cuanto causa, actúa sobre sus determinaciones pasivas determinándolas en su efectividad. Es decir que la actividad de la substancia es una determinación en y para sí. El proceso de autodeterminación es planteado en la Lógica del concepto como un proceso de «acción recíproca». La substancia es sujeto, este es el punto de vista más elevado al que Hegel arriba, y haciendo uso de la decantación semántica que ha venido realizando en el transcurso de la Lógica objetiva, define la actividad del concepto en cuanto acción recíproca del siguiente modo:

> Con ello, esta acción recíproca es la aparición que se asume de nuevo, la revelación de la apariencia de la causalidad, donde la causa se da como causa de que la apariencia sea apariencia. Esta infinita reflexión en sí misma, a saber, que el ser lo es por vez primera por el hecho de que él es ser puesto, es acabamiento de la substancia. Pero este acabamiento no es ya la substancia misma, sino una cosa más alta, el concepto, el sujeto. La transición de la relación-de-sustancialidad acontece por su propia

necesidad inmanente, y no es más que la manifestación de sí misma, a saber: que el concepto es la verdad de la substancia, y la libertad la verdad de la necesidad.[17]

Se trata, entonces, de la exposición del concepto en cuanto determinación de sí mismo, la cual queda dividida de este modo: su autodeterminación subjetiva, su autodeterminación objetiva y, la tercera parte, la exposición de la idea teorética, práctica y absoluta. Si la Lógica en su conjunto es el arbitrio que ha encontrado su método, la doctrina de la idea contiene la exposición de la necesidad ideal de la libertad, entiéndase, la libertad como necesidad de la naturaleza.

Es en esta tercera parte donde se puede observar con mayor claridad que el retorno del arbitrio en la Lógica del concepto es percibido como una «pulsión deficiente». En ella el arbitrio es visto, a diferencia de la inmediatez en la que se encontraba en la Lógica del ser, como la libertad que ha encontrado su método, entiéndase, la lógica.

Dice Hegel en su Lógica del concepto: «El concepto no es el abismo de la substancia informe o la necesidad como identidad interna de las cosas o circunstancias que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea […]».[18]

El objetivo de la Lógica del concepto se encuentra expresado en las primeras líneas de la sección dedicada a la idea, allí Hegel dice: «La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo, o sea, lo verdadero en cuanto tal».[19]

No sin omitir otros aspectos de importancia, quiero destacar la expresión «concepto adecuado» («adäquate Begriff»). La finalidad de la obra de Hegel, y según él la de la filosofía y su historia, se define en torno a la tarea de preparación del concepto para que él conciba la exposición objetiva de la verdad de la idea.

La dificultad, que atañe a la organización expositiva de toda la *Ciencia de la lógica*, queda planteada en las primeras líneas que tratan «Del concepto en general». Allí Hegel afirma: «Es tan imposible llegar a explicar de modo inmediato la naturaleza del concepto, como exponer directamente el concepto de cualquier otro objeto». «La naturaleza del concepto» («die Natur des Begriffes») está en la base de todo objeto, pero es imposible iniciar el desarrollo de la ciencia a partir de ella.

Al respecto es oportuno indicar, siguiendo las aportaciones de Hans Friedrich Fulda, que el movimiento de la ciencia *(Wissenschaft)* como «retorno de la ciencia en su inicio» ha de comprenderse finalmente como una descripción formal del método.

Esto nos permite divisar una línea de desarrollo que, pasando por la mediación de la Lógica de la esencia, nos conduce a retomar, ahora en el nivel del resultado, la arbitrariedad del inicio en relación con la exposición conceptual del método.

Inicio y método se encuentran operando en cada momento del despliegue de la Lógica. Por eso el método solo puede tratarse al final del proceso como resultado, mientras que el permanente retorno de la ciencia a su inicio conserva en su carácter, naturaleza adecuada, la posibilidad de un nuevo inicio.

A diferencia de Lógica objetiva, en la Lógica subjetiva el inicio es planteado a partir de «la naturaleza subjetiva del concepto». Es en el plano de esta identidad entre concepto y sujeto, contenida en la noción de «naturaleza subjetiva del concepto», donde se asienta la adecuación del concepto. La inmediatez del ser y la reflexión exterior de la esencia han sido traspasadas, con lo cual la inmediatez del inicio en el concepto no es ni indeterminada ni externa, sino concebida. Se trata del inicio del concepto a partir de su naturaleza genéticamente concebida mediante la lógica objetiva.

En la Lógica del concepto el inicio es hecho a partir del concepto como resultado, es decir, concebido como verdad de la substancia. El concepto en cuanto resultado reconoce como pertenecientes a su actividad a todas las determinaciones objetivas. Del mismo modo en que las determinaciones del *Dasein* se conservan en el Ser-para-sí, todas las determinaciones de la Lógica objetiva se encuentran asumidas en la «naturaleza del concepto». En palabras de Hegel: «Así el concepto es la verdad de la substancia, y como la manera determinada de la relación de la substancia es la necesidad, la libertad se muestra como verdad de la necesidad y como la manera de relación del concepto».[20]

El punto de unión y traspaso en el cual se encuentran substancia y sujeto, naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, está situado al inicio de la Doctrina del concepto. Recién en ella es asumido como acto de libertad, la arbitraria resolución hecha al inicio de la Lógica: la de animarse a «tomar al pensamiento en cuanto tal».

En la Lógica del concepto el inicio alcanza la libertad del acto de iniciar. La verdad del inicio radica, pues, en la libertad del concepto y en el ulterior desarrollo de sus determinaciones, es decir, adecuado en el despliegue de la idea. Allí comprobamos la necesidad e insuficiencia de toda obra introductoria, y también podemos comprender la obsesión de Hegel por indicar, reiteradas veces en sus obras, que toda introducción incluye la negación de un inicio ya operante y que, en este sentido, ella misma se haya internamente determinada por tal supuesto.

Este «hacer» iniciante, esta resolución *(Entscheidung)*, invierte la relación entre libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, objetividad y subjetividad. En el «poder libre», que bien podríamos llamar «libre amor y beatitud sin límites»,[21] se efectúa la adecuación del concepto al saberse despliegue de la idea.

Dando respuesta incluso a la cuestión planteada en las primeras líneas de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, en la Lógica del concepto llegamos a comprender que el método, al igual que el concepto, no puede ser explicitado al inicio, más bien ocurre de manera inversa, solo con el método comienza la exposición del inicio.

Dicho pasaje se encuentra en el último capítulo que Hegel dedica a «La idea absoluta», la cual «es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica» y «el único objeto y contenido de la filosofía». En ella el concepto es el «libre concepto subjetivo», con lo cual el método no es comprendido como algo exterior a él, sino como su desarrollo en «el libre desprenderse de sí de la idea».

El método es en este sentido la cumbre más elevada del inicio. Y el inicio, tal como ha ido efectuándose, es una anticipación «deficiente»[22] del método. La deficiencia consiste en la arbitrariedad del impulso *(Trieb)* necesario para iniciar, que bien podemos comprender, al menos en torno a este tema, como «la absoluta negatividad que forma y crea». El método es el resultado o el inicio recuperado en su verdad y libertad. Es lo positivo *(Das Positive)* pero comprendido no en la inmediatez empírica de la certeza sensible, sino en la unidad especulativa del concepto. De este modo el método es «la simple determinidad, que puede ser de nuevo un inicio».[23]

Esta adecuación entre el movimiento del inicio y el libre desprenderse de la idea alcanzada al final de la Lógica nos permite sostener una visión de la circulación del sistema cuyo movimiento interno conlleva una permanente negación de la totalidad, es la adecuación del concepto al libre desprenderse de la idea, es decir, en pos de un nuevo inicio.

La *Ciencia de la lógica* no contiene un planteamiento en el que el conocimiento del resultado pueda ser solamente entendido como la verdad del inicio, y mucho menos a la inversa. Es decir que la verdad del absoluto no se encuentra solo en el principio o en el fin, sino que, por el

contrario, cada momento del desarrollo contiene una arqueología y una teleología de la mediación.

> […] la idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la oposición más dura; su reposo consiste en la seguridad y la certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma.[24]

Llegamos, pues, al punto culminante del pensamiento de Hegel, la unidad entre la idea y el concepto solo puede ser concebida en cuanto tal mediante la permanente negación de lo finito. Esta in-finitud es la libertad, «referencia negativa» que determina la necesidad del proceso.

Lo especulativo es proceso, es decir, el saber del espíritu que se diferencia en tanto es capaz de negar su saber. «Por eso todo lo especulativo es un misterio para el entendimiento».

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (LS), *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erter Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, ed. por H.-J. Gawoll, Hamburgo, Felix Meiner, 1990 (ed. a partir del texto de *Gesammelte Werke*, vol. 21).

— (LW), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen* (1813), ed. por H.-J. Gawoll, Hamburgo, Felix Meiner, 1992 (ed. a partir del texto de *Gesammelte Werke*, vol. 11).

— (LB), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, ed. por H.-J. Gawoll, Hamburgo, Felix Meiner, 1994 (ed. a partir del texto de *Gesammelte Werke*, vol. 12).

— (1807), *Phänomenologie des Geistes*, ed. por H.-F. Wessels y H. Clairmont, Hamburgo, Felix Meiner, 1988 (ed. a partir del texto de *Gesammelte Werke*, vol. 9).

— (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, ed. por W. Bonsiepen y H. Ch. Lucas, en *Gesammelte Werke*, vol. 20, Hamburgo, Felix Meiner, 1992.

— (1832-1845), *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. por E. Moldenauer y K. M. Michel, basada en la edición de 1832-1845, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, vols. 13-15, 61999.

— (1821/1824/1827/1831), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3: *Die vollendete Religion*, ed. por W. Jaeschke, Hamburgo, Meiner, 1995. Versión en español de R. Ferrara: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3: *La religión consumada*, Madrid, Alianza, 1985.

Albizu, E. (2009), *Hegel filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo.

— (2006), *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

De Zan, J. (2003), *La filosofía práctica de Hegel*, Río Cuarto, Ediciones del Icala.

Duque, F. (2011), trad. de G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 1: *Lógica objetiva (1812-1813)*, Madrid, Abada.

Fernández, J. E. (2014), «La libertad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel», *Revista Pensamiento Político*, n.º 5 (Universidad Diego Portales), pp. 77-90.

Henrich, D. (1971a), «Hegel Theorie über den Zufall», en *Hegel im Kontext*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2010, pp. 158-186.

— (1971b) «Anfang und Methode der Logik», en *Hegel im Kontext*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2010, pp. 73-93.

Jaeschke W. (2003), «La historia del derecho como historia de la libertad», en M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu*, Lima, PUCP.

Malabou, C. (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, París, Vrin.

Marx, W. (1972), *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.

Pippin, R. (2003), «Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit», en A. F. Koch, A. Oberauer y K. Utz (eds.), *Der Begriff als die Wahrheit*, Padernborn, Schöningh, pp. 223-237.

Ripalda, J.-M. (2012), «Amor y Ciencia de la Lógica», en R. Espinoza Lolas (ed.), *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas.

Schick, F. (2000), «Absolutes und gleichgültiges Bestimmtsein», en A. Arndt y Ch. Iber, *Hegels Seinslogik*, Berlín, Akademie, 2000.

Theunissen, M. (1980), *Sein und Schein*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Žižek, S. (1995), «La "logique de l'esence" hégéliene comme théorie de l'ideologie», en *Hegel passé, Hegel à venir*, París,

L'Harmattan.

Notas

1 Pippin, 2003, p. 223. El agregado o la diferencia que proponemos respecto a este planteamiento consiste en invertir la pregunta inicial formulada por Pippin: «¿Qué es la lógica subjetiva y qué tiene que hacer esta con la libertad? («Was ist nun die subjektive Logik und was hat diese mit Freiheit zu tun?»), y preguntarnos: ¿Qué es la libertad y qué tiene que ver ella con el concepto?

2 He optado por no traducir al español el término *Dasein*. Por un lado, no resulta pertinente mantener la traducción de «ser-ahí» utilizada por Wenceslao Roces en su versión de la *Fenomenología del espíritu;* por otro lado, optar por «existir», según lo ha hecho Rodolfo Mondolfo, además de introducir confusión evita otorgarle al término sus connotaciones propias. Tampoco me parece, en algunas ocasiones, del todo adecuado traducirlo por «estar», según la edición de Félix Duque de la *Doctrina del ser* de 1812, a mi modo de ver, verterlo por «estar siendo» le agrega la transitividad que conlleva dicho concepto, no obstante, y dado que el significado del concepto es un tema que se busca aclarar en la propia exposición, prefiero dejar el término *Dasein* sin traducir.

3 «Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt» (LS 103. 2).

4 «Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt […]» (LS 118. 10 ss.).

5 «Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverleibte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist» (LS 111. 14-30).

6 Las distintas opciones de traducción al español del término *Beschaffenheit* resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace de él. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término *Bestimmung*. Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el «destino», o la «determinación» del hombre, se encuentra en su «hechura» o, si se prefiere, en su «condición». Agradezco a Félix Duque, quien me orientó en el uso de la palabra «hechura» en el castellano de Juan de Yepes y Álvarez (san Juan de la Cruz), la asistencia para resolver, al menos en parte, cómo traducir el término *Beschaffenheit;* también agradezco a Alejandro Vigo, con quien pude confirmar el curso de esta versión.

7 LS 159. 16: «[…] Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung […]».

8 LS 160. 30: «Die Selbständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört: der höchste, hartnäckigste Irrtum, die sich für die höchste Wahrheit nimmt [...]».

9 LS 161. 5:. «[…] indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und diese sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns».

10 «Die einfache Durchdringung der quantitativen oder äusserlichen Bestimmung und des eigenen inneren Bestimmens ist das Wesen» (§ 33).

11 LS (1812), 232. 5: «[…] das Sein indem es ist, das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist – als diese einfache Negativität seiner selbst, ist das Wesen» (Duque, 2011, p. 425).

12 Félix Duque, en su traducción de la *Ciencia de la lógica* (vol. 1: *Lógica objetiva*), vierte el término *Erscheinung* por «Aparición»; cf. Duque, 2011, p. 440, nota 5.

13 LW 326. 20: «Das Wissen soll zu diesem Resultate kommen, daß es nichts weiß, d. h. daß es seine vermittelnde Bewegung und die in ihr vorkommenden Bestimmungen selbst wieder aufgibt».

14 «[…] das Wesen Gottes sei der Abgrund für die endliche Vernunft. Er ist es in der Tat, insofern sie darin ihre Endlichkeit aufgibt und ihre vermittelnde Bewegung versenkt; aber dieser Abgrund, der negative Grund, ist zugleich der positive des Hervorgehens des Seienden […]».

15 Cito la traducción de Félix Duque (p. 539). En ella se quiere acentuar el carácter positivo del «abismo» en cuanto mediación que opera en el «desfondamiento» de la esencia. LW 326-327: «Die Vermittlung durch den Grund hebt sich auf, läßt aber nicht den Grund unten, so daß das aus ihm Hervorgehende ein Gesetztes wäre, das sein Wesen anderswo, nämlich im Grunde hätte, sondern dieser Grund ist als Abgrund die verschwundene Vermittlung; und umgekehrt ist nur die verschwundene Vermittlung zugleich der Grund und nur durch diese Negation das sich selbst Gleiche und Unmittelbare».

16 Cf. Duque, 2011, Introducción (del traductor), p. 73.

17 Duque, 2011, p. 128. LB 14. 24: «Diese Wechselwirkung ist hiermit die sich wieder aufhebende Erscheinung; die Offenbarung des Scheins der Kausalität, worin die Ursache als Ursache ist, daß er Schein ist. Diese unendliche Reflexion in sich selbst, daß das Anundfürsichsein erst dadurch ist, daß es Gesetztsein ist, ist die Vollendung der Substanz. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern ist ein Höheres, der Begriff, das Subjekt. Der Übergang des

Substantialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Notwendigkeit und ist weiter nichts als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit und die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit ist».

18 LB 35. 31: «[…] der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die innere Identität voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sonder als absolute Negativität das formierende und Erschaffende […]».

19 LB 173. 3: «Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches».

20 LB 6. 10: «So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und die indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnisweise des Begriffs».

21 LB 35. 3: «[...] die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit [...]».

22 LB 241. 20: «Da sie (Die Methode) aber die objektive, immanente Form ist, so muß das Unmittelbare des Anfangs an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiterzuführen».

23 LB 248. 30: «die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann».

24 LB 117. 20: «[…] die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht. Zunächst aber ist die Idee».

13
Elementos de un derecho de emergencia y de resistencia como inversión en Hegel[*]

Klaus Vieweg

Das Hungerlied
Verehrter Herr und König,
Kennst Du die schlimme Geschicht?
Am Montag aßen wir wenig,
Und am Dienstag aßen wir nicht.
Und am Mittwoch mußten wir darben
Und am Donnerstag litten wir Not;
Und ach, am Freitag starben
Wir fast den Hungertod!
Drum laß am Samstag backen
Das Brot, fein säuberlich;
Sonst werden wir Sonntags packen
Und fressen, o König, Dich!

Georg Weerth[1]

Hegel piensa la cuestión de la resistencia como inversión de la injusticia, en la tradición de John Locke y en el sentido del significado de la rebelión, de *re-bellare*, de la respuesta contra quien empezó la «guerra», en el sentido de la frase hecha «volver las tornas»: *to turn the tables*. La legitimación de tal inversión como un derecho de emergencia, el *ius resistendi* como *ultima ratio*, se lleva a cabo mediante un desarrollo ulterior de la idea kantiana de una legítima *segunda coacción*.[2] Ya el jovencísimo Hegel mostró interés por la temática del tiranicidio, del derecho de resistencia contra el despotismo. En el posterior fragmento de la época de Tubinga, *Unsre Tradition [Nuestra tradición]*, se encuentra una referencia a Harmodio y Aristogitón, considerados republicanos debido a su asesinato del tirano. De acuerdo con Hegel (1907, p. 6), ambos alcanzaron fama eterna «por haber matado al tirano y haber dado derechos y leyes iguales a sus ciudadanos».

Según Hegel, ante la «gran cantidad de desdicha», ante la inmensa pobreza, del *más elevado derecho a la conservación de la existencia* surge un derecho a la resistencia, el cual ha de atribuirse a todo sujeto que se subleve contra la necesidad. En sus *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel procura algunos *elementos fundamentales* para una teoría del derecho de resistencia como inversión. Las reflexiones sobre el derecho de emergencia ofrecen un fundamento esencial para la discusión de la brecha entre riqueza y pobreza como problema fundamental de la sociedad civil. La siguiente frase podría formularse hoy con la misma enorme urgencia: «Habría que poner remedio a la desdicha de los muchos con unos pocos medios que, sin embargo, son la libre propiedad de otros» (Hegel, 1973a, p. 398). De este modo, el principio del derecho de emergencia posee también una considerable importancia en nuestra época, en la que cada día incontables seres libres mueren por inanición, o bien a consecuencia de enfermedades evitables, debido a la falta de medicamentos o a la destrucción del medio ambiente; desde el punto de vista hegeliano, estos hechos son flagrantes violaciones del *derecho*.

Este derecho no puede ser todavía suficientemente garantizado o asegurado en los niveles del derecho abstracto y de la moralidad. La finitud y contingencia de ambas esferas, tanto la del derecho como la del bien, sobresalen de manera nítida. El bien se eleva sin duda a la universalidad, pero la falla entre la necesidad y los medios de que se dispone para remediarla no puede ser salvada por completo en este nivel de la moralidad. El derecho formal y el bien ponen de manifiesto su insuficiencia. De este modo, un concepto adecuado de derecho y de justicia exige el pensamiento de la unidad de las legítimas demandas de la personalidad y del derecho al bien y al bienestar. En ambos momentos se trata de *derechos* en sentido hegeliano. La libertad formal y el bien deben ser conducidos a una unidad superior. Solo el ámbito de lo ético, cuya más elevada figura es el Estado, permite regular de manera racional las colisiones palmarias entre el derecho y los fines singulares, cuyo ajuste solo se logra en la esfera estatal.

Del aumento de la brecha entre la gran riqueza y la más profunda pobreza surge el derecho a la indignación,[3] «el derecho a la sublevación contra el ordenamiento que prohíbe su realización plena a la voluntad de los libres» (Hegel, 1983a, p. 20). La miseria abismática habría sido descrita por «espíritus profundos y sensibles» como Rousseau, de manera drástica, como una necesidad inimaginable de la que surgen la exasperación, la ira y la indignación (Hegel, 1973b, p. 477). Hegel formula aquí el *derecho de emergencia a la sublevación*, un derecho de resistencia surgido de la necesidad, el derecho de los pobres y discriminados a la revolución con vistas al restablecimiento del derecho, pero no un derecho a la supresión de la sociedad civil. Este derecho a la resistencia contra las siempre posibles violaciones del derecho debe ser fijado en cada uno de los tres niveles del despliegue del concepto de libertad y de derecho. El derecho a la prevención de la pobreza flagrante en el seno de la sociedad civil se apoya, en primer lugar, en el derecho a la integridad de la persona, el derecho fundamental a la personalidad establecido en el derecho abstracto, y, en segundo lugar, en el principio socrático de la resistencia moral, formulado en el nivel de la moralidad, así como en el derecho de emergencia. Tanto la legítima defensa como la resistencia socrática son siempre una *re-actio*, una «segunda» acción, una segunda coacción contra la injusticia existente: una inversión de la injusticia. Se trata, por lo tanto, de la resistencia contra la injusticia que se da y que acontece, la resistencia contra la lesión del derecho, la recuperación del derecho, que se basa en el conocimiento que estos seres humanos poseen «acerca de la contradicción entre lo que pueden reclamar y la situación en la que se encuentran» (Hegel, 1973b, p. 477).

De acuerdo con Hegel, lo que surge es el derecho a la *obtención o restitución de los fundamentos* de la situación jurídica, de ninguna manera el derecho a una insurrección arbitraria o a una ilícita usurpación del poder; se trata de la legítima exigencia de la garantía de sus derechos por parte de los ciudadanos. Rousseau recibe de Hegel una muy elevada estimación porque se sintió profundamente conmovido por la miseria de los seres humanos y, en especial, porque expuso de manera adecuada la amargura interior y la justificada indignación de los pobres. Sin embargo, la conclusión extraída por Rousseau a partir de esto, a saber, la recusación de la sociedad civil en cuanto tal, conduce al extremo contrario, el cual niega y menosprecia el principio de la singularidad subjetiva como momento nuclear de la Modernidad. No se había «visto otro remedio que la completa revocación de tal sistema [de la Modernidad]» (Hegel, 1973b, p. 477). El *destierro del principio de la singularidad* se paga, no obstante, a un precio demasiado alto, inaceptable por completo: el socavamiento por principio de la libertad.[4] Esto queda patente en las sociedades no-modernas del siglo XX por medio de distintas formas totalitarias de aquel destierro y de la opresión de lo singular (el racismo, el genocidio, el

nacionalismo, las guerras mundiales, los campos de exterminio, etc.). Hegel remite a la figura del fanatismo y del fundamentalismo en la época del Terror durante la Revolución francesa como expresión del «terremoto, de la intolerancia hacia todo lo singular». Toda diferencia, toda singularidad, tanto de los talentos como de las instituciones, resultaba desagradable a la comprensión abstracta y por tanto unilateral de la igualdad (Hegel, 1821, § 5, pp. 34 s.). Ha de insistirse en que, de este modo, se tiene en el punto de mira solo la comprensión abstracta de la igualdad, pero en modo alguno la idea de igualdad en cuanto tal.

Para Hegel existe un *derecho a la resistencia contra las violaciones del principio de la libertad moderna*, es decir, contra todas las aspiraciones restauracionistas, contra las reducciones de la libertad individual de los individuos en todas sus dimensiones: un derecho a la corrección de las insuficiencias de la sociedad moderna.[5] Aparece como legítimo el derecho a la insurrección contra las recaídas por detrás del principio jurídico moderno, por ejemplo, el derecho a la insurrección contra los ordenamientos totalitarios, contra las formas oclocráticas y oligárquicas, etc. En las formas de la resistencia se engranan las dimensiones de la sociedad civil y de la política; las anteriores figuras de la insurrección están presentes en la última, decisiva figura de lo político, de la resistencia de los actores políticos como ciudadanos. La resistencia contra la pobreza de las masas, contra la destrucción del medio ambiente, contra la discriminación formativa o las aspiraciones de los indígenas al reconocimiento social y político sirven como prototipos de acciones permitidas *desde el punto de vista del derecho,* precisamente como legítima defensa, como resistencia contra la injusticia

Allí donde no existe el derecho, porque no garantiza la existencia humana y el bien social, el individuo está privado de derechos. En la medida en que, así, el discriminado o el excluido recae en una situación de injusticia, en la forma del esclavo, tiene —como el esclavo— «el derecho a romper sus cadenas en cualquier momento; […] su derecho es imprescriptible» (Hegel, 1973b, p. 239), de donde surge su derecho de resistencia. Junto a este aspecto jurídico-formal, el «principio de los esclavos», emerge también desde la esfera de la moralidad el derecho a la resistencia: por un lado, se desprende del «principio socrático» de la legitimación exigida por medio del examen propio, así como de la resistencia interior; por otro, se debe al derecho de emergencia al bien. El derecho a la sublevación, ahora ulteriormente determinado, se sostiene sobre estos pilares. «En la sociedad la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia» (Hegel, 1821, § 244, p. 244), de donde surge el derecho a la *legítima defensa ética*, la cual se refiere a la sociedad civil y anticipa el contexto político propiamente dicho.[6] En la medida en que la sociedad civil procede de la singularidad y, por tanto, de los intereses particulares, sus colisiones muestran su incompletitud, que aguarda una dirección y regulación racionales, la configuración racional por medio del Estado social, garante de la justicia. «Así pues, uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, pero no arrebatando los tesoros de los que los poseen, sino impidiendo por todos los medios que los acumulen […], preservando a los ciudadanos de caer en la pobreza» (Rousseau, 1758, pp. 28 s.). Esto vale hoy para el empobrecimiento en cuanto a la subsistencia, a la formación cultural o a la asistencia sanitaria. En conjunto, la nueva pobreza, la nueva injusticia social, implica la considerable disminución de las oportunidades y del derecho a una participación plena, igualitaria, en la sociedad. En conjunto, con el derecho de resistencia de lo que se trata es de la demanda del establecimiento y de la garantía de sus derechos por parte de los actores.

1. Los grados del derecho de resistencia como inversión

Esta faceta de la filosofía hegeliana de la libertad, a la que hasta ahora se ha prestado poca atención, tematiza la gradual marcha del derecho racional desde la perspectiva de la infracción de los derechos y, de este modo, despliega de manera implícita rasgos fundamentales de un *curso gradual de los «derechos de excepción o de emergencia»;* en cada grado, la situación de emergencia tiene que ser verificada y los correspondientes contrainstrumentos tienen que ser establecidos: *la résistance à l'oppresion*. Este punto de vista de Hegel,[7] vinculado a las concepciones del derecho de resistencia de Locke y de Hume, se refiere tanto al derecho de resistencia frente a las violaciones fundamentales, de principio, del derecho —la tiranía—, como a la resistencia frente a las violaciones de la ley en el ordenamiento estatal. El fundamento de la legitimidad, también, de un derecho político de emergencia consiste en el *derecho a contraponer una segunda coacción a la primera coacción injusta*. La legitimidad de la segunda coacción —no se ha atendido a esto hasta ahora— fundamenta el *derecho de resistencia como inversión*. Hegel se vincula con Locke al menos desde un punto de vista estructural; contra la violación de la ley por parte de las instituciones del Estado (el establecimiento del «estado de guerra»), se trata de un *re-bellare* (Euchner, 1996, pp. 119-123; Siep, en Locke, 1689a, pp. 372 ss.), es decir que la violación del derecho puede ser a su vez violada. También para Hegel (1983b, p. 230), dicho de otro modo, queda permitido el giro de la «perturbación de la paz» contra los que se oponen a ella. La resistencia contra la inversión del derecho siempre queda autorizada o justificada contra cualquier tiempo de injusticia masiva. Esto puede verse como principio general de la *Filosofía del derecho*.[8] Los poderes e instituciones del Estado deberían garantizar o encarnar de manera adecuada la *sustancia de lo estatal* —el «ser-ciudadano» *[Bürger-Sein]*, la «ciudadaneidad» *[Bürger-heit]*—, es decir, *el derecho natural como derecho racional*. En caso de que este no fuera el caso, o lo fuera solo de manera insuficiente, la ciudadanía tiene el derecho irrevocable a establecer o re-constituir esta adecuación. De todos modos, los diversos niveles de la defensa, del derecho de emergencia, del *derecho de resistencia como inversión*, son tratados en el texto de manera desequilibrada, si bien se presta atención a las figuras principales: la legítima defensa en relación con toda vulneración del derecho fundamental a la personalidad, la legítima defensa «jurídica», el derecho de emergencia, la resistencia moral, la insurrección frente a situación de emergencia de la pobreza, así como la resistencia política contra las formas de perversión del Estado.

2. El derecho de la personalidad

El punto de partida es el derecho fundamental en cuanto tal, el principio del *derecho de la persona* como *base de todos los derechos*, de los *droits de l'homme:* «La personalidad es lo más elevado en el ser humano, su más alta dignidad» (Hegel, 2000, p. 15). Todas las ulteriores determinaciones del derecho, indispensables como consecuencia del carácter abstracto de este derecho, y la resistencia contra su violación, tienen su fundamento en este estatus de la persona libre, de su autodeterminación, del *único* y *universal* derecho de la personalidad. Esto implica el respeto de *mí mismo* y de *todos* los otros como personas abstractas. La igualdad de los sujetos en lo que respecta a su personalidad abstracta, la identidad todavía abstracta, vale para Hegel como primer principio de la libertad. De esto resulta la prohibición de vulnerar este derecho, que debe

valer como si fuera inviolable, sagrado: «La dignidad del ser humano es inviolable, sagrada». La inviolabilidad, el carácter sagrado o la inalienabilidad de este derecho fundamental de la persona contiene las bases sustanciales de mi libre voluntad, de mi condición de fin en sí mismo, de mi inteligencia, de mi moralidad, de mi comprensión del mundo. Dominio o esclavitud, todo tipo de sometimiento y opresión, la coacción de conciencia o religiosa, representan injerencias inadmisibles, injustas, en el derecho de la personalidad: «El derecho a lo que es inalienable no prescribe, porque el acto por el que poseo mi personalidad y mi esencia sustancial, y por el que me convierto en un sujeto con capacidad jurídica y responsabilidad, en un sujeto moral y religioso, deriva esas características precisamente de la exterioridad, que era la única que les daba esa capacidad de ser posesión de otro» (Hegel, 1821, § 66, p. 88). Todas las transgresiones, todas las violaciones de este derecho fundamental representan una primera coacción y, de este modo, una injusticia contra la que el afectado puede defenderse de manera legítima y proporcional. Todas las infracciones cometidas contra el derecho fundamental permiten la segunda coacción, la resistencia como infracciones contra infracciones, la afirmación de la inversión de la primera e injusta coacción. Por consiguiente, se produce la justificación o autorización de las acciones destinadas a la revolución, a la inversión de todas las situaciones que contravienen este derecho fundamental: queda justificado o autorizado el derecho a la resistencia. «Al superar esta exterioridad desaparece toda referencia temporal o cualquier otro motivo que pudiera derivarse de mi consentimiento o aquiescencia previos [a enajenar mi personalidad y mi esencia sustancial]» (Hegel, 1821, § 66, p. 88). Todo esclavo, todo siervo existe en una situación de «emergencia», de ausencia de reconocimiento y de respeto de su ser-persona. «Tiene derecho a romper sus cadenas en cualquier momento» y «tiene derecho absoluto a liberarse» (Hegel, 1973b, pp. 239, 251). Mediante esta argumentación, Hegel fundamenta con claridad el elemento fundamental, abstracto-formal, del derecho de resistencia, el cual tiene que ser ulteriormente determinado, más tarde, en las cada vez más elevadas esferas de conducta. Este derecho a la legítima defensa frente a una coacción previa puede verse como «imprescriptible» e «inviolable»: tiene validez absoluta. «Este regreso dentro de mí mismo, por el que me hago existente como idea, como una persona jurídica y moral, suprime la situación y la injusticia previa» (Hegel, 1821, § 66, p. 88). La inversión de la «situación de emergencia», de un estado de excepción personal, la expresa Hegel también con la fórmula de la legitimidad de la «revocación de la enajenación» de la personalidad. Este nítido alegato en favor de la resistencia justificada en situaciones de emergencia no solo se refiere a las relaciones premodernas, sino también siempre a la posible restauración de la opresión, del sometimiento y de la discriminación en las sociedades modernas.

3. La legítima defensa

En el derecho formal, la *legítima defensa* significa la *coacción* permitida *contra la injusticia*. Presupone una violación de la ley por otra persona, por ejemplo, un ejercicio de violencia corporal. La persona agredida y amenazada tiene derecho a ejercer resistencia por medio de una violencia que sea proporcional al ataque. Se lleva a cabo una «inversión» del derecho: frente al injusto ejercicio de violencia del otro, puedo transgredir en mi favor el monopolio estatal de la violencia y, de este modo, la prohibición de la violencia, para disponerme a la (legítima) defensa de manera proporcional. Esta «inversión» caracteriza todas las formas del derecho de excepción.

Se trata siempre de una acción que se produce luego de la violación de un derecho determinado e invierte el principio jurídico existente. En la *legítima defensa* radica la inversión del rechazo de la violencia.

4. El derecho de emergencia

El *derecho de emergencia* incluye el *derecho* de los seres humanos a la *supervivencia*. Una violación esencial de este derecho significa una *privación total de derechos* y amenaza con la *violación de la existencia de la libertad*. El derecho formal se ve superado por un derecho superior, el derecho de emergencia, que surge de las situaciones excepcionales actuales, como el grave peligro de la inanición. Por ejemplo, un curso de acción que consista en un hurto famélico para evitar la inanición vale como derecho: la persona, como el derecho, «tiene que vivir» (Hegel, 1821, § 126, p. 141). Se trata de un derecho fundamental, de un *derecho del ser humano* en el sentido universal de la garantía de la *personalidad*, del derecho a la integridad corporal, al sustento y a la protección frente a la enfermedad, pero también frente a la destrucción de los fundamentos naturales de la vida.[9] «Toda persona tiene el derecho a la vida y a la integridad física» (*Ley Fundamental de la República Federal de Alemania*, Art. 2.2). El liberalismo abstracto, por el contrario, descansa en el rigorismo y el fundamentalismo del derecho formal y, en especial, del derecho a la propiedad, cuyos límites son ignorados: que alguien que esté padeciendo inanición arrebate un pedazo de pan representa para él un robo y de este modo, por principio, una injusticia.[10]

5. El derecho de resistencia moral

El *derecho de resistencia moral* y la *mentira piadosa* en la forma del derecho a la falsa información se asientan sobre las violaciones de los derechos del sujeto por parte de las comunidades o los Estados, sobre una situación de emergencia de la que brota la legitimación de la *legítima defensa moral* en la figura de una prevención ante el orden existente y del «engaño» de este, de la insinceridad respecto de él: la dimensión crítica de la moralidad. Podría hablarse, con Hegel, del derecho de la moralidad y de la conciencia: por un lado, del *principio socrático*, y, por el otro, de la *mentira piadosa*. Sócrates simboliza la resistencia moral porque expresa un principio que socava el orden. Exige la legitimación de lo existente por medio de la propia subjetividad, del punto de vista del yo singular que lo pone a prueba de manera imparcial. Mediante el recurso al § 138 de la *Filosofía del derecho* se puede también establecer la validez de la *resistencia moral*, para el contexto del Estado, en la figura de la superación del principio socrático: las decisiones relativas a la acción, en el mundo moderno, descansan en la «profundidad de la autoconciencia», se fundan en el «yo quiero»; los fundamentos de la acción no se encuentran ya en los oráculos o en otras instancias propias de la mántica, sino *en el seno* del ser humano. Con las formas de las *justificación absoluta de la autoconciencia*, del *libre pensamiento*, se da también «una condición suficiente para establecer el sujeto como defensor de la Constitución y para concederle un derecho de resistencia, en especial porque Hegel, por otro lado, ve muy bien que el Estado esta necesitado de un defensor así» (Petersen, 1996, p. 478). El individuo, como ciudadano singular, exige la justificación de lo existente; en la medida en que esto no suceda, pone en duda los principios fundamentales de la situación existente o los rechaza

por completo. Así, no orienta su acción solo en función del derecho positivo, o de lo dado, sino que invierte esto dado en virtud de su autoridad interior, apoyada ahora en el pensamiento conceptual. En esto se basan las «inversiones» histórico-universales, las revoluciones históricas, que como tales solo pueden valer si representan una acción *posterior* a una injusticia previa, en el sentido de una «segunda» acción de la *legítima defensa histórica*. La Revolución francesa fue para Hegel en este sentido paradigmática. El sujeto moral, en un determinado contexto injusto, como una dictadura, tiene derecho también, frente a sus defensores, a no describir los hechos de manera ajustada a la realidad, lo que no significa mentira alguna, sino un modo de acción verdadero. Un caso singularmente fascinante de mentira piadosa, de inversión y de resistencia moral, lo encontramos en Jakob, el personaje de la novela de Jurek Becker, publicada en 1969, *Jakob der Lügner (Jacobo el mentiroso)*, que resiste a la dictadura nazi por medio de informaciones falsas.[11]

6. La resistencia contra la situación de emergencia de la pobreza

La *situación de emergencia de la pobreza* legitima el derecho a la resistencia en el sentido del restablecimiento del derecho, en este caso del derecho a la participación igualitaria en la sociedad civil. Del crecimiento de la brecha entre la gran riqueza y la más profunda pobreza surge el derecho a la insurrección, «el derecho a la sublevación contra el orden que prohíbe toda realización a la voluntad del ser humano libre» (Hegel, 1983a, p. 20). Hegel concibe un *derecho de emergencia a la sublevación*, un derecho de resistencia a partir de la emergencia, el *derecho de los pobres y discriminados a la resistencia y la insurrección*, pero precisamente con el fin del *restablecimiento de los elementos constitutivos fundamentales de la sociedad civil*, de ningún modo el derecho a la eliminación de dicha *civil society*. Este derecho a la resistencia contra las violaciones del derecho, siempre posibles, debe ser establecido en cada uno de los tres niveles del despliegue del concepto de derecho y de libertad. El derecho a la prevención de la pobreza flagrante en el seno de la sociedad civil se basa en el derecho a la integridad de la persona y de la justificación de la legítima defensa, establecido en el derecho abstracto y, en segundo lugar, en los principios de la resistencia moral y del derecho de emergencia. Tanto la *legítima defensa* como la *resistencia moral*, el *derecho de emergencia* y el *derecho de emergencia a la resistencia contra la pobreza*, son siempre *re-actio*, una acción «segunda», la reacción a la injusticia existente que se lleva a cabo en un «estado de excepción».

Se trata, por tanto, repitámoslo aquí, de la resistencia contra la que existe y que sobreviene, de la insurrección y la resistencia frente a violaciones flagrantes del derecho, de la *recuperación* del derecho. En lo que se refiere a la sociedad civil no se trata en ningún caso del derecho a la creación de una sociedad distinta (Hegel, 1983b, p. 20).[12] En la medida en que se contravenga de manera masiva los principios constitutivos de la *civil society*, o bien no se den —el derecho a la igual participación en la sociedad civil—, surge el derecho a la *restitución de esos basamentos*, o bien a su *obtención*. De ningún modo hay en Hegel un derecho al golpe de Estado, a la supresión de estos fundamentos, puesto que son *condiciones de posibilidad de la libertad*.[13]

7. El estado de emergencia y la resistencia política

«El perfeccionamiento del espíritu, sin un perfeccionamiento proporcional de las instituciones,

de tal modo que aquel entre en contradicción con estas, es la fuente no solo de la insatisfacción, sino de la revolución» (Hegel, 1983a, p. 219). Para que resulte significativo lo que de novedoso hay en la posición de Hegel sobre el derecho de resistencia, hasta ahora poco atendida, conviene llevar a cabo una comparación con Kant. Sin duda, el regiomontano pensó en la posibilidad de la protesta y en el rechazo de la cooperación,[14] pero desestimó de forma categórica el derecho político de resistencia por medio de la importante y más elevada forma de sublevación. De este modo falta un componente determinante de la legítima defensa política: «No hay resistencia legítima del pueblo […]; no hay ningún derecho de *sedición (seditio)*, aún menos de *rebelión (rebellio)*, ni mucho menos existe el derecho de *atentar* contra su persona […] como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder *(tyrannis)*» (Kant, 1797, pp. 151 s.). El pueblo debe soportar lo que, sin embargo, es insoportable, pues la resistencia activa frente a la legislación suprema no podría nunca ser otra cosa que contraria a la ley. De acuerdo con Kant, sobre la autoridad debería existir una ley pública que permitiera la resistencia, pero esto llevaría implícito que la legislación suprema incluyese una determinación de acuerdo con la cual no fuese suprema. De tal manera que cualquier tipo de resistencia de tal índole habría de ser juzgada como alta traición y merecedora de la pena capital (Kant, 1797, pp. 152 ss.). Solo sería legítimo un tipo de resistencia pasiva o «negativa». Incluso, en caso de que una revolución injusta tuviese éxito, ¡los súbditos no podrían negarse a obedecer con lealtad el nuevo ordenamiento surgido de manera injusta! (Kant, 1797, pp. 154 s.).[15] Incluso cuando el regente toma decisiones completamente injustas, «es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia *(gravamina)*, pero no oponer resistencia» (Kant, 1797, p. 150). Si bien es cierto que Kant había concebido la sutil idea de la segunda coacción, en este punto decisivo el protagonista de la autonomía no recurre a ella, sino que en último término prefiere la sumisión, la subalternidad y el paternalismo, es decir, en conjunto, el principio de un Estado de súbditos, una comprensión de los subordinados como carentes de derecho a la supresión activa de la injusticia a través de una legítima defensa política masiva. No se podría alcanzar una mejora «por la marcha de las cosas *desde abajo hacia arriba*, sino *desde arriba hacia abajo*» (Kant, 1798, § 10, p. 17). El jefe del Estado «tiene ante el súbdito solo derechos y ningún deber (constrictivo)» (Kant, 1797, p. 150). En este punto Hegel lleva a cabo una crítica directa y defiende una posición diametralmente opuesta, por cierto, sobre la base de la idea kantiana de la legitimidad de la segunda coacción y por medio de una indicación sobre el principio de la unidad del derecho y el deber: en la situación jurídica nadie puede estar al margen del deber.[16] Los deberes del Estado y los derechos de los ciudadanos, así como los derechos del Estado y los deberes de los ciudadanos, han de ser determinados en conformidad con este principio. La crítica al principio *fiat justitia, pereat mundus* apunta de manera indirecta a la posición de Kant sobre la resistencia.[17] Para Hegel, de la situación de emergencia (diagnosticada con precisión) que representa una situación de injusticia, surge el *derecho a la inversión* de esta situación, el derecho al restablecimiento del derecho, y esto, por cierto, con vistas tanto a la resistencia contra una violación fundamental del derecho (tiranía) como contra violaciones particulares del derecho por parte de los poderes del Estado. Aquí se encuentra la idea crucial para la concepción de un moderno *derecho de resistencia y de emergencia como inversión*.

A propósito de la temática de la resistencia política, Hegel, de manera consecuente, se apoya también en la *legitimidad de la segunda coacción;* si esto no aparece de manera clara es porque de nuevo estamos ante una muestra de la consideración política de Hegel y del encubrimiento de su posición a consecuencia de la censura.[18] La tesis de la «ausencia de derechos de defensa y de

resistencia» requiere en todo caso un examen crítico (Siep, 2010, p. 112). La *situación política excepcional* y el *derecho de resistencia política* los trata Hegel de hecho solo de manera concisa e indirecta en el contexto de las «garantías» del orden estatal liberal, cuya seguridad puede ser alcanzada por medio de instituciones racionales y de los ciudadanos libres, así como en relación con la «perturbación de la paz» entre el pensamiento autoconsciente de los ciudadanos y las instituciones que no son acordes con él (Hegel, 1983b, p. 230). Más adelante, esta problemática es tratada desde el punto de vista de las formas de decadencia del orden estatal, en conexión con los debates en torno al tiranicidio[19] y probablemente también en relación con las posiciones de Locke y de Hume. Sigue siendo decisivo, no obstante, que el derecho a la resistencia política debe pensarse, de cualquier modo, sobre la base de la lógica del pensamiento hegeliano, es decir, en este caso, la *legitimidad fundamental de la inversión de la injusticia en derecho*, de la *justificación de la segunda coacción*. En este sentido, el pensamiento hegeliano de la libertad se dirige por principio contra la opresión, la dominación arbitraria y la tiranía.[20] No hay un derecho de resistencia para la *disolución* de la moderna constitucionalidad del derecho concebida en la *Filosofía del derecho;* se trataría de una insurrección contra la razón y la libertad, y por lo tanto no de una resistencia *legítima*, sino de una insurgencia siempre posible, pero también siempre regresiva: una forma de la restauración.[21]

No obstante, existe al mismo tiempo un *derecho a la resistencia contra las violaciones del principio de la libertad moderna*, de la libertad individual de los individuos en todas sus dimensiones, un derecho a la corrección de las insuficiencias de la comunidad moderna, un *derecho a la insurrección frente a las regresión por detrás del principio jurídico moderno*, por ejemplo, a la insurrección contra órdenes totalitarios que vuelvan a establecerse, contra nuevas formas oclocráticas y oligárquicas, etc. Un derecho así no tiene que ser necesariamente codificado; se desprende de manera incondicional del concepto hegeliano de libertad y de derecho. De este modo, Hegel puede ser leído como un pensador decididamente contrario a la Restauración. El derecho a la resistencia y a la revolución, tanto en el nivel de la sociedad civil como también en el ámbito del Estado, existe contra todo intento de retroceder por detrás del principio de la libertad. Estas protestas sirven como prototipos de la acción jurídicamente permitida, precisamente como *legítima defensa social y política*. El derecho a la resistencia y a la insurrección, con vistas al aseguramiento y el restablecimiento de los fundamentos de la sociedad civil y de la libertad, puesto que las posibilidades en el seno de la sociedad civil permanecen limitadas, es entonces, sobre todo, un *derecho político*, y de este modo se asienta en el ámbito de lo estatal, pero a pesar de todo siempre como forma del derecho (en sentido hegeliano). Como en el caso del derecho de emergencia (por ejemplo, el hurto famélico), debe tenerse en cuenta siempre que la decisión acerca de si se da un caso de necesidad, una situación de excepción (como una inanición aguda), sigue siendo también muy compleja en la esfera política y exige una cuidadosa ponderación. Las principales condiciones de la legitimidad de la resistencia y de la sublevación serían, en primer lugar, la flagrante y permanente lesión de las leyes que protegen los derechos fundamentales —«si ve el pueblo que una larga cadena de acciones muestra que las recomendaciones del gobierno tienen esa tendencia» (Locke, 1689b, § 210, p. 204)—; en segundo lugar, el examen de la legitimidad de la indignación por parte de quienes ejercen la resistencia —«principio socrático»—; y, en tercer lugar, una situación generalizada de amenaza para la ciudadanía (Siep, en Locke, 1689a, pp. 372 s.). Esto afecta en especial también al tiranicidio, que de todos modos puede acarrear también consecuencias negativas.[22] A la dificultad de esta decisión se refiere también la formulación en la *Ley Fundamental de la*

República Federal de Alemania: la resistencia es legítima «cuando no fuere posible otro recurso» (Art. 20.4).

Para la protección del Estado y de los gobernados ante el abuso de poder por parte del gobierno y de los funcionarios públicos hay, de manera adicional, una «protección interna» (estructuras colegiadas), una seguridad «desde lo más alto» (la decisión última) y también la función decisiva ejercida «desde abajo» contra la arbitrariedad subjetiva de los poderes gobernantes, es decir, derechos especiales de resistencia contra las instituciones gubernamentales (que en todo caso son acordes a las corporaciones, asociaciones y comunidades). Falta aquí en gran medida el correctivo del poder legislativo. Los *Fundamentos* tematizan también la estructura vertical de poder, en el sentido de una organización «desde arriba» y «desde abajo». Hegel ve en las asociaciones profesionales, comunidades y ciudades bien organizadas la «auténtica fortaleza» de los Estados; el ámbito corporativo permite una estrecha vinculación de los intereses singulares y del interés general, la defensa de los ciudadanos contra los excesos injustos y la posibilidad de la resistencia (Hegel, 1821, § 290, pp. 300 s.).

De acuerdo con Hume, en situaciones «excepcionales», de estado de excepción y de emergencia, existe la legitimidad de un derecho de resistencia política: «podemos oponernos a los más violentos efectos del poder supremo sin ser por ello culpables de crimen o injusticia» (Hume, 1739, p. 735). La quiebra del derecho estatal, en un caso de necesidad, como la tiranía o la dictadura, vale como derecho, como defensa frente a los «enemigos del pueblo» (Hume, 1739, p. 737). Esta resistencia no puede ser objeto de crítica: «en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva, sino que admitimos la resistencia en los casos más flagrantes de tiranía y opresión» (Hume, 1739, p. 736), puesto que «la obediencia [de los seres humanos] al gobierno se debe simplemente al interés público» (Hume, 1739, p. 736). Los ciudadanos «no es solo que tengan un derecho a salir de un régimen tiránico, sino que también lo tienen para prevenirlo» (Locke, 1689b, § 220, p. 212). Hegel puede añadir a esto de manera inmediata que alguien sometido políticamente es alguien a quien se le han arrebatado sus derechos políticos; este robo, es decir, esta injusticia, la puede invertir, en el sentido de que puede oponer resistencia y puede recuperar su derecho por medio de la segunda coacción. En la medida en que recaiga en el estado del súbdito subyugado —del esclavo—,[23] tiene el derecho a romper sus cadenas, a recuperar su derecho como *ciudadano*. La esclavización o la subyugación del ser humano representan para Hegel (Hegel, 1983b, p. 51) «el crimen absoluto», en cuanto niega la personalidad del esclavo o del siervo en todas sus manifestaciones. Quien las padece tiene el derecho a la inversión contra la inversión injusta.

El derecho de resistencia política se asienta sobre los pilares de los derechos de emergencia del nivel anterior, contiene diversas formas y culmina en el *derecho a la sublevación*.[24] A lo largo de su vida, Hegel vio en la Revolución francesa una resistencia legítima contra la antigua estructura de la injusticia. En el estado de la sociedad civil, la carencia adquiere de inmediato la forma de la injusticia (Hegel, 1821, § 244, p. 244), de lo cual surge el derecho a la *legítima defensa ética,* la cual sobrepasa la esfera de la sociedad civil y afecta al contexto político propiamente dicho. En la medida en que los fundamentos sustanciales de la constitución estatal liberal sean atacados o destruidos, el *citoyen*, la ciudadanía, puede percatarse de su derecho de resistencia política, siempre con el objetivo del restablecimiento de una constitución racional. El preámbulo de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* establece lo siguiente a tal respecto: «cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno». Y, en el sentido de

la correlación de derecho y deber, siempre destacada por Hegel, se insiste a continuación en que derribar un gobierno injusto no es solo un derecho, sino un deber. También la *Ley Fundamental de la República Federal de Alemania* (Art. 20.4) contiene desde 1968, junto a las tan problemáticas disposiciones relativas al estado de emergencia, la codificación jurídica del derecho de resistencia: «Contra cualquiera que intente eliminar este orden todos los alemanes tienen el derecho de resistencia cuando no fuere posible otro recurso». Esta duplicidad señala que el estado de emergencia política, la situación excepcional, puede ser causada tanto desde el lado de las instituciones políticas como desde el de la ciudadanía, por lo que son legítimos los medios violentos, «tiránicos», de la correspondiente fuerza contraria; en primer lugar, la resistencia de los ciudadanos contra una regencia irracional por medio de la toma de la Bastilla, la ocupación violenta de los centros de control del gobierno, de la policía o de los servicios secretos, la huelga general política, la declaración de la caída de la antigua administración y la proclamación de un nuevo orden; y, en segundo lugar, la resistencia del poder del Estado allí donde la «existencia del todo se encuentra comprometida» (Hegel, 1976, p. 259), por ejemplo, en el caso de una amenaza injusta del orden racional «desde abajo». El poder estatal democráticamente legitimado habría tenido por consiguiente el derecho, con el fin de evitar la tiranía, a impedir desde arriba, con medios violentos, la toma del poder por parte de los nacionalsocialistas, en cuanto francos defensores de la dictadura y de la tiranía.

Desde el punto de vista de Hegel sigue siendo decisivo el saber relativo a lo verdaderamente universal, la evaluación, *apoyada en el saber*, del ordenamiento político existente. Los criterios para una valoración objetiva son los elementos fundamentales, desarrollados en la *Filosofía del derecho*, del concepto de libertad y de sus configuraciones, el derecho racional y la constitución de la libertad. El despotismo es denunciado sin paliativos como una situación de ausencia de legalidad, como *situación interna de emergencia* en el Estado, frente a la cual se debe permitir la legítima defensa política. A este respecto, los ciudadanos no exigen solo derechos especiales, sino que reclaman su derecho como el derecho de los *verdaderos soberanos*. En este sentido existe un derecho a la revolución contra las *inversiones de la estatalidad moderna*. El eslogan «nosotros somos el pueblo» caracteriza esta exigencia de los resistentes políticos y señala un contenido esencial de los ciudadanos de la Alemania oriental que iniciaron, se hicieron cargo de y realizaron de manera exitosa la Revolución alemana de 1989, resultado de la resistencia pacífica de los ciudadanos en una constelación histórica propicia.[25]

El derecho de resistencia como inversión contiene las determinaciones ascendentes de las situaciones de emergencia y de la defensa justificada contra la necesidad, los grados de las diferentes defensas legítimas, de la segunda coacción y del derecho a la resistencia. En todos los niveles del despliegue del concepto de libertad y de derecho debe pensarse la idea de la segunda coacción, hasta la esfera del Estado (incluido el derecho interestatal y la historia universal). Esta exposición muestra de manera nítida que los reproches, elevados contra la doctrina de Hegel, del paternalismo, del estatismo, del fuerte institucionalismo, de la sustancialización o sacralización[26] del Estado, van demasiado lejos y no son acordes con el núcleo de la idea hegeliana de Estado.

8. Estado de excepción y segunda coacción

Las situaciones de emergencia política se apoyan de manera esencial, por supuesto, en la situación de la sociedad civil como Estado de emergencia y Estado raciocinante *(Not- und*

Verstandesstaat), el sistema de la dependencia general, de la eticidad perdida en sus extremos. El corte creado, y que se agranda, entre el rico y el pobre, amenaza los cimientos de la sociedad civil y señala el sobrepasamiento, la superación hegeliana de esta forma: la configuración racional de las regiones del entendimiento. Es impulsada por principio fuera de sí, *no hacia otro orden,* sino hacia su fundamento, hacia la configuración racional que se apoya en el pensamiento conceptual, hacia el Estado de la libertad. La sociedad civil no posee suficientes mecanismos *propios* de precaución para estas amenazas existenciales. Ofrece un sustrato para todas las variaciones del despotismo y del fundamentalismo, formas que se fundamentan en modos de pensar injustos, que descansan en la falta de formación cultural o en la incompletitud de esta, en la *condición de la incultura,* y que pueden poner la libertad en peligro. La más peligrosa de entre tales formas de asociación *opresivas* la encontramos en la tiranía, pues en ella los derechos de los ciudadanos no estarían en absoluto suficientemente protegidos y estarían amenazados de forma extraordinaria (Hegel, 1986, pp. 248 s.). La insistencia masiva y constante de Hegel en el *derecho a la formación cultural* se pone aquí especialmente de manifiesto: ningún orden moderno, ninguna democracia puede prosperar sin ciudadanos formados; «el ignorante no es libre». El impulso de la universalidad del pensamiento ofrece el instrumentario verdaderamente decisivo contra la inhumanidad. En los ordenamientos injustos, la *pobreza de espíritu,* como *pobreza del pensamiento,* alcanza el poder: sus crímenes descansan en lesiones fundamentales del *concepto* de derecho. La filosofía tiene la responsabilidad de sacar a la luz estas lesiones del concepto; en esto consiste el *derecho de la filosofía a la legítima defensa intelectual y a la resistencia*. En el saber y en la formación cultural de la ciudadanía tenemos la única garantía firme para la resistencia contra cualquier tipo de inhumanidad.

La codificación de un derecho de excepción (derecho intraconstitucional para las situaciones de emergencia, leyes relativas a las situaciones de emergencia) sería, desde el punto de vista hegeliano, una superación del orden jurídico, la aporía del derecho de excepción convertido en derecho positivo. A propósito de Carl Schmitt, Giorgio Agamben (2003) plantea de nuevo la cuestión de cómo es posible mantener dentro del ordenamiento jurídico una suspensión tal de la Constitución, siendo el caso que lo más propio del estado de excepción es la suspensión, total o parcial, del ordenamiento jurídico. La esencia del estado de excepción consiste en que cae «fuera del ordenamiento jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él» (Schmitt, 1922, p. 14). El dilema se encuentra ahora en que este ordenamiento de emergencia para la salvación del Estado democrático podría emplearse con igual verosimilitud para su aniquilación, puesto que los derechos de libertad recogidos se ven suspendidos y la división de poderes (así como, con ella, la estructura racional del Estado) parcialmente disuelta. La presunta salvación de la libertad sería «invertida», transformada en su contrario (en medidas e instancias parcialmente dictatoriales) y, de este modo, el Estado, en última instancia, sería amenazado o eliminado como un organismo de la libertad. Las leyes relativas al estado de emergencia en Alemania contienen la aporía de que puede haber limitaciones de derechos fundamentales, pero se excluye el cambio de la *Ley Fundamental*. En esa medida, solo la *resistencia de los ciudadanos* (codificada o no) puede evitar el cambio de régimen. Los ciudadanos del Estado en cuestión se sitúan fuera del ordenamiento jurídico positivo, pero recurren al derecho racional: es racional combatir una dictadura que se abre paso mediante el terror y la guerra como asesinato de pueblos, por ejemplo, mediante la formación de grupos de resistencia, así como mediante la ilustración de los ciudadanos, las falsas informaciones, los sabotajes económicos, por medio de la deserción de las fuerzas de seguridad o, en última instancia, con violencia, en la forma del atentado contra el

tirano.

Solo la *ciudadanía formada* puede representar la fuerza que garantice una constitucionalidad libre: *en su determinación absoluta, la formación cultural es liberación*. Este punto de vista de la libertad y la emancipación entiende la formación cultural como «momento inmanente de absoluto» y confirma su «valor ilimitado» (Hegel, 1821, § 187, p. 204). La legitimidad del Estado y de la resistencia política encuentran su fuente en el *derecho racional*. La medición del ordenamiento jurídico positivo existente debe llevarse a cabo conforme a los criterios de una Constitución teórica de la libertad, el *nervus probandi* de un Estado libre solo lo es en último término el *pensamiento conceptual*.[27]

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2003), *Estado de excepción (Homo sacer II.1)*, trad. de F. e I. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.

Bockelmann, P. (1935), *Hegels Notstandslehre*, Berlín-Leipzig, de Gruyter.

Euchner, W. (1996), *John Locke zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag.

Hegel, G. W. F. (1907), *El joven Hegel*. *Ensayos y esbozos*, ed. por J. M. Ripalda, Madrid, FCE, 2014.

— (1973a), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, vol. 3: *Philosophie des Rechts: Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, ed. por K. H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzbook.

— (1973b), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, vol. 4: *Philosophie des Rechts*. *Nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/25*, ed. por K. H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzbook.

— (1821), *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*, ed. por J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2017.

— (1976), *Gesammelte Werke*, vol. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, ed. por R. P. Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner.

— (1983a), *Philosophie des Rechts*. *Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. por D. Henrich, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— (1983b), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*. *Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, ed. por C. Becker, Hamburgo, Meiner.

— (1986), «Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse», en *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, vol. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— (2000), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. *Berlin 1819/1820*. *Nachgeschrieben von J.R. Ringier*, ed. por E. Angehrn, M. Bondeli y H. N. Seelmann, Hamburgo, Meiner.

Hegel, G. W. F. (2010), *Gesammelte Werke*, vol. 14.2: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Beilagen*, Hamburgo, Felix Meiner.

Hume, D. (1739), *Tratado de la naturaleza humana*, ed. por F. Duque, Madrid, Tecnos, 2018.

Kant, I. (1797), *La metafísica de las costumbres*, ed. por A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2008.

— (1798), *El conflicto de las facultades en tres partes*, ed. por R. R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2003.

Kaiser, B. (1952), *Die Achtundvierziger*. *Ein Lesebuch für unsere Zeit*, Weimar, Thüringer Volksverlag.

Locke, J. (1689a), *Zweite Abhandlung über die Regierung*, ed. por L. Siep, Frankfurt del Meno, 2007.

— (1689b), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. *Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, ed. por C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1990.

Lübbe-Wolff, G. (1986), «Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie», en O. Pöggeler y H.-Ch. Lucas, *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 421-446.

Losurdo, D. (1992), *Hegel und die Freiheit der Modernen*, trad. de E. Brielmayer, Frankfurt del Meno, Lang, 2000.

Petersen, Th. (1996), «Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82.4, pp. 472-484.

Platzeck, M. (2009), *Zukunft braucht Herkunft*. *Deutsche Fragen, ostdeutsche Antworten*, Hamburgo, Hoffmann und Campe.

Rousseau, J.-J. (1758), *Discurso sobre la economía política*, trad. de J. E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985.

Schmitt, C. (1922), *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Madrid, Trotta, 2009.

Schnädelbach, H. (2000), *Hegels praktische Philosophie*. *Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt del Meno, Surhkamp.

Siep, L. (2010), *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Múnich, Fink.
Vieweg, K. (2012), *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Múnich, Wilhalm Fink.
Westphal, K. R. (1998), «Metaphysische und pragmatische Prinzipien in Kants Lehre von der Gehorsamspflicht gegen den Staat», en D. Hüning y B. Tuschling (eds.), *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*. *Marburger Tagung zu Kants «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre»*, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 171-202.

Notas

* Título original: «Bausteine eines inversiven Not- und Widerstandsrecht bei Hegel». Traducción de Roberto Navarrete.

1 «Respetado Señor y Rey, / ¿conoces la terrible historia? / El lunes comimos poco, / y el martes no comimos. // Y el miércoles tuvimos que padecer hambre / y el jueves sufrimos necesidad / y, ah, ¡el viernes casi / morimos de hambre! // Por eso el sábado cocimos / el pan con gran esmero / ¡De lo contrario el domingo te atraparíamos / y te comeríamos a ti, oh Rey!» (Weerth, en Kaiser, 1952, pp. 331 s.). Este poema, titulado *La canción del hambre*, es el último de los once de los que consta el ciclo *Die Not (La necesidad)*, compuesto por Weerth en los años 1844 y 1845, si bien no fue publicado en vida del autor. *(N. del T.)*

2 Esta contribución se apoya de manera esencial en lo expuesto en Vieweg, 2012.

3 Sobre la indignación, véase Hegel, 1821, § 244, p. 244.

4 No podría saltar más a la vista la falla, tan clara como profunda e insuperable, respecto de la concepción marxista. En todo caso, siempre vuelven a darse supuestos intentos de reanimar una aproximación entre Hegel y Marx.

5 La *Ley Fundamental de la República Federal de Alemania* (Art. 20.4) lo expresa del siguiente modo: «Contra cualquiera que intente eliminar este orden todos los alemanes tienen el derecho de resistencia cuando no fuere posible otro recurso».

6 Schnädelbach (2000, pp. 241 s.) afirma, en cambio, que Hegel habría limitado el derecho de resistencia a la resistencia interior.

7 De acuerdo con Siep (en Locke, 1689a, p. 310), Hegel acepta la correspondiente posición de Hobbes.

8 Según Thomas Petersen (1996, pp. 473, 475), «en el Estado de la filosofía hegeliana del derecho la resistencia justificada es posible», y Hegel «conoce de manera objetiva un derecho de resistencia». Sin embargo, Petersen no presta atención a la decisiva idea de la segunda coacción. Sobre el derecho de emergencia y el estado de emergencia en Hegel, véase también Bockelmann, 1935.

9 A un moroso se le debe dejar lo básico para el sustento, la vestimenta e incluso los recursos que aseguren su existencia —la herramienta, en el caso de un artesano, o los aperos de labranza, en el de un campesino—, incluso aunque de este modo se vean dañados los derechos como propietario del acreedor: *beneficium competentiae* [beneficio de competencia]. Si el que comete un hurto famélico, o el moroso, volviese a disponer de medios económicos, entonces habrá de restablecerse el derecho a la propiedad, de manera que el derecho formal no se ve destruido, sino que tan solo había sido suspendido de manera temporal en una situación excepcional.

10 Un liberalismo «procedimental» abstracto produce contradicciones insalvables entre los derechos individuales y los derechos colectivos.

11 Para un examen detallado de este punto, véase Vieweg, 2012, pp. 183-215.

12 Por supuesto, no se trata aquí del derecho formal-abstracto, de la exigencia de este derecho, sino del derecho al bien en la sociedad civil, que solo puede ser reivindicado políticamente.

13 No podría saltar más a la vista la falla, tan clara como profunda e insuperable, respecto de la concepción marxista. En todo caso, siempre vuelven a darse intentos de reanimar una aproximación entre Hegel y Marx.

14 Kant, 1797, p. 154: «solo la resistencia *negativa*, es decir, la *negativa* del pueblo (en el parlamento)».

15 Kenneth R. Westphal (1998) lleva a cabo un profundo análisis de la cuestión del derecho de resistencia en Kant.

16 Algunas consideraciones sobre el monarca en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* se encuentran más cerca del planteamiento kantiano.

17 La situación de emergencia vale para Hegel como «fundamento de justificación». Esta «proposición fundamental, nueva y sorprendente para los contemporáneos [de Hegel], es expresada con toda nitidez» y, al parecer, «en polémica con Kant (no *ius aequivocum*, no equidad, sino derecho)» (Bockelmann, 1935, p. 22).

18 Petersen (1996, p. 475) habla de la «permanencia implícita» de la cuestión del derecho de resistencia.

19 Siep, 2010, p. 112: «En su origen, el derecho de resistencia es un derecho a la resistencia contra el tirano, contra el soberano ilegítimo».

20 Hume (1739, pp. 749 s.) insiste en que, «en caso de una desmesurada tiranía y opresión, es lícito tomar las armas aun contra el poder supremo. Y hemos dicho también que, como el gobierno es una mera invención humana establecida para conseguir un mutuo beneficio y seguridad, cuando deje de tener tal tendencia no impondrá ya obligación alguna, ni natural ni moral». Este derecho de resistencia debe atribuirse a los ciudadanos de la Camboya de Pol Pot, o a los del Chile de Pinochet, como a todos los ciudadanos que viven en dictaduras y otros regímenes inhumanos.

21 Las dictaduras del siglo XX representan este tipo de formas premodernas, restaurativas.

22 Los miembros del grupo de resistentes del «20 de julio de 1944» discutieron de manera profusa este ámbito de problemas. Agradezco esta referencia a Dieter Henrich. Ya Hume (1739, pp. 737 s.) abogó por la ponderación prudente de las ventajas e

inconvenientes del ejercicio práctico de la resistencia. El principio general del derecho de resistencia se aprueba, pero «es ciertamente imposible que las leyes, o incluso la filosofía, establezcan reglas *particulares* para saber cuándo será lícito resistir» (Hume, 1739, p. 750).

23 También Locke (1689b, § 220, p. 212) se refiere a la condición del esclavo.

24 Losurdo (1992, pp. 113-122, en especial p. 119) afirma que Hegel «niega de manera decisiva el derecho de resistencia» y, por otra parte, se refiere con aprobación a las reflexiones de Hegel sobre el derecho de emergencia. La tesis formulada por Ludwig Siep sobre la ausencia de los derechos de defensa y de resistencia en Hegel, de la insuficiente defensa de los derechos fundamentales, parece no estar justificada; los ciudadanos, a través de la asamblea estamental, «están en condiciones de vigilar la implementación y la defensa de su libertad» (Lübbe-Wolff, 1986, pp. 421-446). En cuanto a la resistencia contra la pobreza, Henrich (en Hegel, 1983a, p. 20) establece lo siguiente: «No hay ningún otro lugar en la obra de Hegel en el que no solo conciba la revolución como una necesidad y una cuestión de hecho histórica, sino que obtenga y explique un derecho a la revolución a partir del análisis sistemático de una institución también contemporánea suya».

25 Uno de los más importantes protagonistas de esta insurrección, Matthias Platzeck, rechazó el discurso minimizador del «cambio» *(Wende)* y abogó por el derecho a la denominación «revolución pacífica» *(friedliche Revolution)* como una «afortunada contribución a la historia europea del siglo XX». Puede encontrarse una gráfica exposición de los procesos revolucionarios y de sus análisis en su libro *Zukunft braucht Herkunft* (2009).

26 La tesis de un concepto «sacralizado» o «excesivo» de Estado la ve confirmada Ludwig Siep (2010, p. 112) en el poder limitado del legislativo, en la concepción de la monarquía hereditaria, en la ausencia de derechos de resistencia y en la idea de la guerra ofensiva. Esta crítica a Hegel resulta insostenible si se está en disposición de relativizar, de acuerdo con la lógica del pensamiento de Hegel, algunos fragmentos textuales de los *Fundamentos* y, en caso de ser necesario, de reescribirlos en coherencia con esta lógica, puesto que algunos pasajes del capítulo sobre el Estado fueron redactados en una situación marcada por la censura.

27 Hegel, 2010, p. 333: «Pero es precisamente ya en el concepto que la libertad sería lo reflexivo, lo que sale de sí y supera este su ser-otro». Se trata de una nota marginal de Hegel al § 9 de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*.

14
Hegel y su crítica a la filosofía práctica de Kant

Gustavo Leyva

Los análisis que Hegel ofrece en torno a la ética, el derecho, el Estado y la historia contienen planteamientos, estrategias argumentativas y conceptos que desde el siglo XIX han supuesto un importante punto de referencia para la reflexión en torno a la moral, el derecho, la política y la historia. Así, por ejemplo, ya en el siglo XX, en el ámbito continental, la filosofía de Hegel brindó un punto de apoyo tanto para la llamada «rehabilitación de la filosofía práctica» (Manfred Riedel) como para la teoría crítica y la fenomenología. La primera buscó vincularse a la tradición aristotélica y retomó motivos hegelianos para buscar repensar la unidad indisoluble entre ética, política, derecho y economía; la segunda, en cambio, en una línea que va de Theodor W. Adorno a Axel Honneth, pasando por Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, lo hizo para impulsar una renovación del pensamiento de Marx que pudiera traducirse en una nueva manera de pensar la sociedad y la política y de reorganizar la acción colectiva que escapara a los problemas planteados por el marxismo ortodoxo; la tercera, finalmente, retomó motivos hegelianos para poder pensar los problemas planteados por la libertad de un ser irremisiblemente anclado en el mundo (puede mencionarse en este sentido ante todo a Jean-Paul Sartre). En el ámbito anglosajón, por su parte, tras un período de reserva o incluso de abierto rechazo debido a sus pretendidos vínculos con formas de pensamiento totalitarias, la filosofía analítica, especialmente en la vertiente vinculada al pragmatismo, al segundo Wittgenstein y a filósofos como Wilfrid Sellars, construyó diversos puentes de comunicación con la filosofía hegeliana tanto en el ámbito de la filosofía teórica como en el de la práctica (puede pensarse en ese sentido en filósofos como Charles Taylor, John McDowell, Robert Brandom, Robert Pippin, Terry Pinkard o Frederick Neuhouser).[1] Todo ello expresa en forma clara la enorme potencia, el amplio espectro de recepción y la innegable actualidad de Hegel en el debate filosófico contemporáneo. En lo que a continuación sigue me interesa abordar solamente un fragmento específico del gran universo hegeliano, a saber: su crítica a la filosofía práctica de Kant, más específicamente, a la filosofía moral del autor de la *Crítica de la razón pura*. Procederé para ello tanto de una forma histórica como sistemáticamente. Me dirigiré así, en primer lugar, a la manera en que se encuentra ya delineada la crítica a la filosofía práctica de Kant en los *Escritos de Juventud (Jugendschriften)* para, en un segundo movimiento, dirigirme a la *Fenomenología del espíritu* y concluir, finalmente, con la forma en que esa crítica se presenta en pasajes centrales de la *Filosofía del derecho*. No preciso decir que el presente trabajo no pretende ser de carácter exhaustivo —algo imposible de lograr en un texto de extensión más bien breve como este—. No obstante, espero que las líneas generales de la crítica de Hegel a la filosofía práctica de Kant —y los problemas medulares que dicha crítica podría plantear— queden expresadas con la mayor claridad posible.

*

En los fragmentos que llevan por título «Positivität der christlichen Religion» (Berna, 1795-

1796), Hegel se ocupó de investigar el surgimiento y despliegue del cristianismo a partir de la disolución de la *polis*, subrayando el carácter «positivo» tanto de las leyes prácticas como de los preceptos religiosos, cuando estos se comprenden como ordenamientos y mandamientos extraños, ajenos, exteriores al sujeto. En efecto, tanto en los escritos de Rousseau como en los de Kant se delineaba la pregunta en torno a cómo es que la fe cristiana había podido convertirse en el curso de su historia en una religión fundada en autoridad, en una religión «positiva», convirtiéndose así en un instrumento del despotismo.[2] Hegel vincula la positividad al vaciamiento de contenido, a la mera formalización de las leyes y preceptos religiosos, a su dogmatización y privatización.[3] En virtud de ella la autonomía del sujeto se sustituía por el recurso a la voluntad heterónoma de un Dios exterior a él. Hegel comprendió la «positividad», sin embargo, como un trazo no solamente de doctrinas, sino también de instituciones caracterizadas por una objetividad rígida y muerta, una legalidad formal y una relación de exterioridad frente a los sujetos. No fue, sin embargo, sino hasta el período de Frankfurt que Hegel, sobre la base de esta crítica a la positividad de la religión, comenzó a delinear una crítica a la ética de Kant y a Fichte. Así, en «Der Geist des Christentums und sein Schicksal» (1798-1799) orientará su crítica en contra de la oposición explícita entre la conciencia de la ley y la inclinación expresada en el imperativo categórico. Hegel parece entender esta oposición como una suerte de prolongación de un modo de sometimiento dentro de la propia interioridad del sujeto. En oposición a ella, y apoyándose en el sentido originario del cristianismo, Hegel considerará, en cambio, al amor *(Liebe)* como el principio de la ética. El amor lo entiende ahí como un sentimiento de unidad intersubjetiva capaz de penetrar en la totalidad de la vida de una comunidad entera. Esto es justamente lo que se habría perdido con el desarrollo ulterior del cristianismo, cuyo destino radicaría precisamente en el creciente distanciamiento del mundo.

Fue en este período de Frankfurt que Hegel planteó la pregunta por el origen de la positivización de la religión cristiana. Su respuesta se apoyaría en una concepción proveniente de Hölderlin: la positividad presupone el surgimiento de oposiciones y contradicciones en el interior tanto de la reflexión como de la sociedad; ella surge, pues, tras la pérdida del Ser-Uno. Así, dirá Hegel:

> Cuando ahí donde en la naturaleza hay una eterna separación, cuando lo no unificable se unifica, allí está la positividad.
>
> *Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität*. («Liebe und Religion» [1797-1798], *Werke* I, p. 244)

Análogamente, el imperativo categórico impediría también una reconciliación de lo particular (esto es, del sujeto) con lo universal (es decir, con el deber absoluto expresión de la razón). En este sentido, Hegel se expresa en «Der Geist des Christentums» de la siguiente manera:

> [...] para lo particular, impulsos, inclinaciones, amor patológico, sensibilidad, o como se le nombre, lo universal es necesaria y eternamente algo extraño, algo objetivo; resta así una positividad indestructible
>
> *[...] für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig*. (*Werke* I, p. 323)

Será así que, sobre el horizonte del programa de una aplicación crítico-religiosa de las ideas revolucionarias, habrán de delinearse gradualmente los contornos de una crítica de gran alcance a la filosofía práctica kantiana, y, desde esta crítica, el bosquejo de un plexo ordenado de actitudes

éticas insertas en un entramado de acciones, plexos intersubjetivos e instituciones en el interior del cual se realiza la libertad de los sujetos.

Esta crítica se irá delineando con contornos cada vez más claros a lo largo del período de Jena, y alcanzará una forma más precisa en la *Fenomenología del espíritu* (1807), especialmente en dos pasajes de esta obra. El primero de ellos aparece en el apartado AA. «Razón» —más específicamente, en las partes consagradas al análisis de las figuras de la razón legisladora *(gesetzgebende Vernunft)* y de la razón examinadora de las leyes *(gesetzprüfende Vernunft)*, dentro del capítulo consagrado a C. «Die Individualität, welche sich und für sich reell ist»—, y el segundo, en el apartado BB. «El Espíritu» —con más precisión: en la parte consagrada a «Die moralische Weltanschauung», en el capítulo C. «Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität».

En efecto, en el apartado consagrado al análisis de las figuras de la razón legisladora *(gesetzgebende Vernunft)* y de la razón examinadora de las leyes *(gesetzprüfende Vernunft)*, que forma parte de la sección dedicada a C. AA. «Razón», Hegel procede así a una crítica a la filosofía idealista buscando mostrar cómo, en las distintas posiciones filosóficas de su época —al igual que en la literatura, la teología y el derecho—, se han planteado y fundamentado ciertos principios cuyas consecuencias y resultados no han sido desarrollados hasta sus últimas consecuencias por los pensadores que los propusieron. Especialmente Kant, Fichte y Schelling parecen haber sentado las bases para la superación del dualismo característico de la época moderna; no obstante, en el desarrollo de sus sistemas han recaído, de distinta manera, en el dualismo que pretendían superar. En el caso de Kant, específicamente, Hegel piensa en el mantenimiento de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la razón práctica pura y los derechos y deberes históricamente concretos (cf. Görland, 1966). Es justamente en el marco de estos problemas que, en el capítulo B. «Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst», se ofrece la dirección y la meta de la autorrealización de la autoconciencia racional en el mundo social, a saber: la *Sittlichkeit* en cuyo interior el individuo se realiza en las costumbres *(Sitten)* de un pueblo, encuentra su sentido en una cultura que se comprende y vive como resultado de una de una acción realizada en común con los demás. Una *Sitllichkeit* semejante, tal parece aquí la convicción de Hegel, ha existido ya en el mundo griego; no obstante, en él no había podido surgir todavía la autoconciencia del individuo ni la legitimación del examen crítico que este realiza del orden compartido en común. Precisamente en virtud del desarrollo de la autoconciencia a través tanto de la filosofía griega como del cristianismo se fracturó y perdió la unidad sustancial de la eticidad griega. No obstante, esta autoconciencia moderna comprende la universalidad de la razón solo como la razón práctica en cada individuo y «no ha alcanzado aun esta felicidad *(Glück)* de ser sustancia ética *(sittliche Substanz)*, el espíritu de un pueblo» (PhäG, GW 9, p. 196). Como Ludwig Siep (2000, p. 144), entre otros, ha señalado con razón a este respecto, Hegel no se ocupa aquí —como lo hará en escritos tardíos— de exponer y analizar en detalle el proceso de escisión de la *Sittlichkeit*, sino que más bien buscará mostrar los rasgos fundamentales del proceso por el cual la autoconciencia individual que se quiere realizar en lo otro se eleva a la razón universal que, a su vez, es, por un lado, la substancia real de las costumbres y normas de una sociedad y, por el otro, la unificación de las diversas autoconciencias individuales. La autoconciencia tiene que recorrer, no obstante, todavía un camino para alcanzar esta unidad del ser-en-sí y el ser-para-sí —que es lo que constituirá el reino de la *Sittlichkeit*—, pasando por diversos momentos en los que esta unidad parece en cada caso realizada: sea que se considere la razón individual como una suerte de fundamento del orden de la *Sittlichkeit* o bien que se considere el ser-en-sí de la razón de una

manera abstracta y se transforme en una ley natural —en la vertiente estoica o escolástica—, o en una comprensión de la ley moral como la que ofrece Kant.

En el marco del despliegue del mundo moderno, gracias a la obra de la Reforma y la Ilustración, el individuo apareció en escena, aunque lo hizo, según Hegel, en una contraposición a las leyes y a las costumbres compartidas en común y reproducidas hasta entonces en forma prácticamente incuestionada. El individuo, la conciencia, aparecen más bien como una abstracción sin realidad, como un pensamiento «sin esencialidad absoluta» («ohne absolute Wesenheit»; PhäG, GW 9, p. 196). Por un lado, la armonía de la *polis* griega se ha perdido irremediablemente; por el otro, en el mundo moderno no se ha alcanzado todavía una concordancia lograda entre individuo y *polis*. Es así que en este apartado dedicado a la «Razón» Hegel expondrá las diversas tentativas de la razón por realizarse y reconocerse en la realidad. Así, la «razón observante» («die beobachtende Vernunft») fracasa en sus esfuerzos por encontrar a la razón operando ya en la realidad y se ve arrojada de vuelta a sí misma como «esencia interior» («inneres Wesen»). No obstante, ya en ese esfuerzo se ha comprendido como negatividad, como diferencia de sí misma y capacidad de transformación de lo que encuentra frente a sí mediante su acción, y pasa a determinarse enseguida como «conciencia práctica» que incide en el mundo con el fin de aprehender y ser consciente de la «unidad de su realidad con la esencia objetiva» («Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen»; PhäG, GW 9, p. 196).

En el marco anteriormente delineado se desarrolla el contenido de la tercera parte del capítulo dedicado a la «Razón», «Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist» —me refiero específicamente a su análisis de las figuras de la razón legisladora *(gesetzgebende Vernunft)* y de la razón examinadora de las leyes *(gesetzprüfende Vernunft)*—, donde Hegel ofrecerá una interpretación y crítica de la filosofía moral kantiana más precisa. En efecto, en su análisis de la razón legisladora *(gesetzgebende Vernunft)*, Hegel se ocupa de aquella figura de la razón práctica que contiene leyes válidas universalmente. Se trata, para él, de un nuevo momento de la unidad entre la autoconciencia y el ser (cf. PhäG, GW 9, p. 229). Hegel alude aquí, en forma implícita, a Kant y al modo en que este se refiere a la conciencia inmediata de la ley moral. Hegel examina así la pretensión de que habría mandatos éticos que, por un lado, son aprehendidos de modo inmediato por la conciencia y, por el otro, son universales y, a la vez, concretos. Los ejemplos que Hegel tomará como rectores en su análisis son, como se sabe, los de dos deberes incondicionados y perfectos, a saber: el deber de decir la verdad, por un lado, y el deber del amor al prójimo, por el otro (cf. *ibid*.). El tratamiento de Hegel en este punto se dirige a mostrar que la comprensión que la autoconciencia tiene de la ley moral —y, en general, de la moral— como un sistema más o menos simple de leyes racionales es insostenible. Las leyes morales no pueden ser consideradas como leyes válidas universalmente sobre contenidos concretos, como lo pretende la conciencia moral. Con ello, en opinión de Hegel, se transforma el carácter universal y necesario de la proposición inicialmente analizada, la validez incondicional que esta parecía poseer al comienzo, en una contingencia *(Zufälligkeit)* perfecta, pues el que una persona, por ejemplo, deba decir la verdad en forma incondicional, irrestricta, se encuentra en realidad determinado por la contingencia de si ese individuo conoce esa verdad y está convencido de la necesidad de expresarla (cf. PhäG, GW 9, p. 230). Es así que el mandato incondicionado de expresar en forma inmediata un contenido determinado deviene en realidad, en virtud del análisis que Hegel ofrece, algo indeterminado. Los deberes analizados por Hegel establecen de modo inmediato el mandato para realizar determinadas acciones y no tienen por

ello un contenido en y por sí mismos, sino solamente contenidos condicionados y un deber más bien indeterminado: «semejantes leyes», señala Hegel, «permanecen solo en el deber *(Sollen)*, no tienen, sin embargo, ninguna realidad efectiva *(Wirklichkeit);* no son leyes *(Gesetze)*, sino solamente mandatos *(Gebote)*» (PhäG, GW 9, p. 231).

Esta crítica se desarrollará en el apartado consagrado a la razón examinadora de las leyes *(gesetzprüfende Vernunft)*, en el que Hegel analizará la figura de la razón práctica asociada al examen de las máximas de acción con relación a la posibilidad de su universalización. Hegel se ocupa más específicamente de examinar el modo en que esa universalización puede ocurrir sin dar lugar a contradicciones. De esta manera, la razón examinadora de leyes analiza si el contenido de un mandato —no la máxima— se encuentra libre de contradicción en el sentido de ser tautológico, igual a sí mismo, en el sentido de no estar referido a otros mandatos o a otros fines (cf. PhäG, GW 9, p. 233). Su análisis pondrá al descubierto la contingencia de los contenidos de los mandatos examinados, es decir, el que estos últimos son tan posibles como lo son también sus opuestos. Ello significa para la conciencia moral que las leyes que se le imponen de modo inmediato se muestran en último término no como necesarias ni universales, sino —al estar tan bien fundamentadas como lo podrían estar también sus opuestos— como contingentes y arbitrarias. El mandato moral y la obediencia a él aparecen así como resultados de un acto arbitrario y contingente que tiene como su análogo en el ámbito político la obediencia a un tirano (cf. PhäG, GW 9, p. 235). El balance provisional que se desprende del análisis de Hegel es que el contenido de la razón moral debe ser independiente de la conciencia inmediata de la conciencia legisladora, al igual que de la conciencia examinadora de las leyes, pues ambas se encuentran sometidas en último término a una contingencia que no pueden superar.

Esta crítica a la filosofía práctica kantiana será proseguida en el apartado BB. «El Espíritu», en la parte referida a «El Espíritu cierto de sí mismo. La Moralidad», donde Hegel analizará «la visión moral del mundo» («die moralische Weltanschauung»). Allí Hegel habrá de referirse en forma más o menos directa a la concepción moral de Kant, tomando como eje la doctrina de los postulados de la razón práctica (cf. Düsing, 1973). En este apartado, el espíritu cierto de sí es el espíritu que se ha elevado por encima del espíritu sustancial u objetivo y ha pasado a ser saber de sí mismo. Ahora, dirá Hegel, el espíritu se sabe a sí mismo y este saber es su esencia. Antes de mostrar, sin embargo, cómo es que este espíritu (subjetivo) está en posibilidad de adquirir una nueva inmediatez, convirtiéndose así en espíritu activo y creador, es preciso entrar en una nueva dimensión: la de la subjetividad. Esta dimensión corresponde a la visión moral del mundo *(moralische Weltanschauung)*. En esta «visión moral del mundo» se parte del presupuesto de que hay una conciencia moral existente. Esta tiene por objeto el puro deber y lo quiere efectivamente, dirá Hegel. Su esencia la opone a la naturaleza o al ser concreto ahí que es afirmado como independiente en sus leyes —a la realidad *(Wirklichkeit)*—. Es en este contexto que se desarrolla el análisis de Hegel de los postulados de Kant. El primer postulado pretende, según Hegel, que ambos términos —la conciencia moral que tiene por objeto el deber, por un lado, y la naturaleza o ser concreto, por el otro, es decir: el fin moral y la realidad concreta— coinciden. Antes de la acción puede creerse en esta armonía, en esta «síntesis» entre ambos términos. Cuando se actúa se realiza efectivamente esta armonía:

> En efecto, el actuar *(Handeln)* no es otra cosa que la realización efectiva del fin moral interior *(die Verwirklichung des innern moralischen Zweckes)*, no es otra cosa que la producción de una realidad efectiva determinada por el fin o la armonía del fin moral y la realidad misma *(die Hervorbringung einer durch den Zweck bestimmten Wirklichkeit selbst)*. (PhäG, GW 9, p. 333)

En el actuar efectivamente real se articula, pues, esta armonía que la conciencia moral situaba más allá de la realidad efectiva. Aquí se experimenta la felicidad que se le niega al sujeto y que la conciencia moral situaba más allá de la realidad. Opera aquí entonces un desplazamiento simulador *(Verstellung)*, pues en el momento de la acción se desplaza la tesis según la cual el acuerdo entre la acción efectiva concreta y el deber se encuentra más allá de la acción. En efecto, inmediatamente después de haber actuado, la conciencia moral comprueba la desproporción existente entre la realización de su acción concreta y particular y el fin de la razón que va más allá del contenido y significación de esa acción singular. Inicialmente, se había desplazado en forma simuladora el fin, se había pasado del puro deber a la realidad, a su realización concreta en la naturaleza. Posteriormente, se abandona esta realización y no se actúa más, sino que se contempla el deber puro que es la esencia y se deja ir a la naturaleza que se presenta como independiente, de acuerdo con sus propias leyes. Sin embargo, esta es una posición insostenible, puesto que la esencia del deber puro implica la necesidad de la acción. La conciencia moral debe actuar y el deber tiene que convertirse en ley de la naturaleza, lo que implica una realización que va más allá de la conciencia singular. En el momento en que el deber se haya convertido en ley de la naturaleza, el deber será suprimido, pues este se define justamente por su oposición a la naturaleza. La conciencia moral va a desplazar en forma simuladora entonces la totalidad del problema tal y como acaba de ser expresada en el primer postulado —es decir, el de toda la naturaleza en sus relaciones con la moralidad— y se va a desplazar al segundo postulado —es decir, al de la relaciones de la naturaleza del sujeto (la sensibilidad) con el deber—.

La «visión moral del mundo» expresa, pues, en último análisis, el punto de vista de la «moralidad» *(Moralität)* kantiana, entendida como la perspectiva a partir de la cual se comprende el sujeto como un sujeto libre y capaz de dotarse a sí mismo de una legislación racional, aunque al precio de una separación radical entre una subjetividad limitada a la interioridad del individuo, por un lado, y una realidad efectiva exterior en la que se encuentran tanto el entorno natural y social del sujeto como sus acciones y las consecuencias de estas.[4] De ello se deriva, en primer lugar, parece decir Hegel, un concepto de razón práctica inadecuado, un concepto de una razón práctica exclusivamente interior, completamente pura y abstracta, vacía y, en virtud de ello, totalmente impotente frente a la realidad efectiva. De ello se sigue, en segundo lugar, un concepto también inadecuado de la propia realidad externa en la que el sujeto se localiza y en el interior de la cual lleva a cabo su acción. Se trata aquí de un concepto de realidad que presenta a esta como desprovista de razón e impermeable a la realización de las exigencias planteadas por la razón práctica. Las dos insuficiencias anteriores conducen, en tercer lugar, a un concepto inadecuado de las relaciones entre la razón práctica y la realidad efectiva así comprendidas, en el que no se admite la idea de una realización de la razón práctica en la realidad efectiva y disocia en forma irresoluble las exigencias de la razón, por un lado, y una objetividad externa indiferente a dichas exigencias, por el otro, entre el deber *(Sollen)* y el ser *(Sein)*, destruyendo así en último análisis la idea y la posibilidad misma de una razón práctica.[5]

*

La crítica a la filosofía moral kantiana alcanzará su expresión conceptual más precisa y desarrollada en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).[6] En efecto, en la *Filosofía del derecho* Hegel analiza sistemáticamente el modo en que se realiza la mediación entre la

voluntad, que se define ante todo por la libertad, por un lado, y el plexo intersubjetivo e institucional solo en el interior del cual se puede realizar y adquirir una concreción histórica —cada vez más determinada y, al mismo tiempo, compleja y contradictoria— esa libertad que constituye, como el mismo Hegel lo señala, la sustancia y determinación fundamental de la propia voluntad. Esto aparece expresado en forma sintética y, al mismo tiempo, paradigmática, ya en el párrafo § 33 de la introducción a esta obra. Allí Hegel señala que tomará como punto de partida y fundamento de su análisis a la voluntad libre para exponer el modo en que ella se realiza progresivamente a través de diversos momentos y figuras que se comprenden, a su vez, como otros tantos niveles en la determinación y concreción de esa que es su determinación fundamental, a saber: la de la libertad. Así, la voluntad se analiza en un primer momento en su inmediatez y en su concepto abstracto como personalidad *(Persönlichkeit)*, en la que ella aparece vinculada a la relación exterior con una cosa externa a ella e inmediata a través de la propiedad delimitando con ello la esfera del derecho abstracto o formal (esto es, el contenido de la primera parte de la *Rechtsphilosophie* §§ 34-104). En un segundo momento, Hegel se ocupa del modo en que la voluntad retorna, desde su relación con la cosa exterior, reflexivamente hacia sí misma para determinarse como singularidad subjetiva *(subjektive Einzelheit)* en contra de lo universal *(Allgemeine)* en el marco de una oposición a primera vista irresoluble entre su interioridad como voluntad subjetiva, por un lado, y la exterioridad del mundo existente, por el otro, en el horizonte de una escisión entre el Derecho de la voluntad subjetiva y el mundo objetivo que caracteriza, de acuerdo con Hegel, a la esfera de la moralidad *(Moralität)* (y es justamente este el objeto de la segunda parte de la *Rechtsphilosophie* §§ 105-141). Finalmente, en un tercer y último momento, Hegel reflexiona sobre las condiciones de mediación y unidad entre los dos momentos anteriormente señalados —esto es, el de la interioridad de la voluntad subjetiva y el de la exterioridad del mundo—, para así poder pensar la libertad no tan solo como sustancia *(Substanz)* sino también, al mismo tiempo, como realidad efectiva *(Wirklichkeit)* —y es esta unidad la que constituye la esfera de la eticidad *(Sittlichkeit)*—. En esta esfera se analizan, a su vez, tanto la forma en que aparece la libertad, por así decirlo, en la dimensión del «espíritu natural» («natürlicher Geist») en el marco de la familia, lo mismo que en su aparición fenoménica en el marco de una escisión en el espacio de la «sociedad civil» («bürgerliche Gesellschaft»), al igual que, finalmente y ante todo, como «libertad universal y objetiva» («allgemeine und objektive Freiheit») en el contexto del Estado, tanto en la relación que este mantiene hacia el interior de sí mismo, como en su relación con otros Estados y en su proyección histórica a escala mundial —esto es, en lo que Hegel denomina *Weltgeschichte*— (y a todo ello se dedica la tercera parte de *Rechtsphilosophie* §§ 142-360). Este modo de proceder corresponde a la que para Hegel es la estructura lógica misma del concepto de voluntad *(Wille)*, según lo expresará él mismo en la *Enciclopedia:*

> [Comenzamos] con algo abstracto, a saber, con el concepto de voluntad; avanzamos enseguida hacia la realización efectiva resultante en una existencia exterior de la voluntad todavía abstracta hacia la esfera del derecho formal, transitamos después de ello hacia la voluntad reflexionada dentro de sí desde la existencia exterior, el ámbito de la moralidad, y llegamos finalmente, en tercer lugar, a la voluntad ética que unifica dentro de sí estos dos momentos abstractos y que es por ello concreta.

> *[Wir beginnen] mit etwas Abstraktem, nämlich mit dem Begriff des Willens, schreiten dann zu der in einem äußerlichen Dasein erfolgenden Verwirklichung des noch abstrakten Willens zur Sphäre des formellen Rechtes fort, gehen darauf zu dem aus dem äußeren Dasein in sich reflektierten Willen, dem Gebiete der Moralität über und kommen endlich drittens zu dem diese beiden abstrakten Momente in sich vereinigenden und darum konkreten, sittlichen Willen*. (*Encyklopädie* § 408,

Mündlicher Zusatz)[7]

Así, ya desde su introducción a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel señala que el punto de partida *(Ausgangspunkt)* del derecho está constituido por la voluntad *(Wille)* que se define ante todo como voluntad libre (cf. GPhR, § 4 y *Zusatz*). Podríamos decir que ya desde este párrafo programático se presentan en forma condensada al menos dos tesis centrales del planteamiento hegeliano que deben ser destacadas. La primera de ellas tiene que ver con el modo en que la voluntad se comprende como un enlace específico de dos dimensiones o componentes: uno de carácter teórico y otro de tipo práctico, que se analizarán en tres momentos que siguen el análisis presentado en la *Ciencia de la lógica*, a saber: universalidad, particularidad y singularidad.[8]

La voluntad aparece comprendida por Hegel, como se sabe, no en la forma de un mero impulso ciego disociado del pensamiento, de la reflexión. En ella se integran más bien tanto la dimensión teórica asociada al pensamiento reflexivo como la dimensión práctica, integrando así al impulso *(Trieb)* y al fin *(Zweck)* de la voluntad con la razón en el marco de la acción que los realiza y, al realizarlos, los modifica (cf. GPhR, § 4 y *Zusatz*):

> Pero no se tiene que representar que el ser humano sería, por un lado, pensante y, por el otro, volente, y que tendría en una bolsa al pensar y en otra al querer, pues esta sería una representación vacía. La diferencia entre pensar y querer es solamente la diferencia entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son algo así como dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensar: el pensar que se traduce en la existencia, como impulso, para darse existencia *(das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasien zu geben)*. (Cf. GPhR, § 4, *Zusatz*)

Esta voluntad en la que «lo teórico está contenido esencialmente en lo práctico» («[D]as Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten») (cf. GPhR, § 4, *Zusatz*) aparece tratada por Hegel, como ya se ha dicho, a través de tres momentos en los que se realiza su relación práctica con la razón en la acción: en primer lugar, el de la indeterminación pura, el de la abstracción absoluta, el de la universalidad *(Allgemeinheit)*. En este primer momento, señala Hegel, la voluntad parece comprenderse como una suerte de «posibilidad absoluta» («absolute Möglichkeit») —como se señala ya desde el párrafo § 5 de la Introducción a la *Rechtsphilosophie*—, abstrayendo de todo contenido y, con ello, de todo límite. Se trata en este plano de una «libertad del vacío» («Freiheit der Leere») que conduce a un fanatismo —sea este de carácter religioso o bien de tipo político— que se orienta hacia la destrucción total del mundo circundante, ajeno a las pretensiones absolutas de una libertad en último término vacía, que afirma el sentimiento de su existencia a través de la destrucción de la objetividad que la rodea y con la cual ella es incapaz de establecer una relación, una mediación —es en este sentido que Hegel habla de un «fanatismo de la destrucción de todos los órdenes sociales existentes» («Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen»; cf. GPhR, § 5)—. Este primer plano nos ofrece así una representación abstracta de la libertad, una «libertad negativa» («negative Freiheit») o «libertad del entendimiento» («Freiheit des Verstandes»), que concibe su realización solo como una «furia de la destrucción» («Furie des Zerstörens»; cf. *ibid*.).[9] Esta determinación de la voluntad como universalidad abstracta es para Hegel incorrecta por ser unilateral, pues la voluntad contiene, en segundo lugar, también un momento de diferenciación y determinación de un contenido y de un objeto mediante el cual ella adquiere existencia. Se trata aquí, afirma Hegel, de un segundo momento, el de la finitud o la particularización *(Besonderung)*, que suprime y a la vez integra la negatividad abstracta del

primer momento de universalidad. En este segundo momento la voluntad se dirige hacia algo y, en este movimiento, adquiere una determinación. No se trata ahora de un mero querer abstracto e indeterminado, apunta Hegel, sino de un querer algo (cf. GPhR, § 6). Para Hegel, los dos momentos anteriores en el análisis de la voluntad se encuentran íntimamente relacionados; no se puede separar solo uno de ellos, destacándolo en forma unilateral para identificarlo sin más con la voluntad. Ambos son parte de la voluntad y se presentan en la realidad entrelazados en un tercer momento, en el cual la particularidad se vuelve reflexivamente sobre sí misma para elevarse al plano de la universalidad. Se trata del momento de la singularidad *(Einzelheit)*, en el que la voluntad tiene la conciencia y la experiencia de sí misma tanto como una universalidad —y por ello como una posibilidad de abstraer potencialmente de todo contenido— cuanto como una particularidad —y, en razón de ello, como una posibilidad de determinarse por medio de un contenido, de un objeto, de un fin específico—. De este modo, universalidad y particularidad son consideradas por sí mismas abstracciones (cf. GPhR, § 7 y *Enzyklopädie*, §§ 163-165). Lo concreto y verdadero, afirma Hegel, es la unidad indisoluble de ambos momentos en la singularidad que él identifica en una anotación manuscrita con la noción de subjetividad *(Subjektivität)* (cf. GPhR, § 7). Aún mejor: la voluntad como voluntad libre, la subjetividad, consiste en una constante «actividad mediadora consigo misma» («sich in sich vermittelnde Tätigkeit»; cf. GPhR, § 7) entre ambos momentos. El análisis detallado de la unidad indisoluble de estos tres momentos —a saber: universalidad, particularidad y singularidad—, en el sentido en que han sido expuestos anteriormente, pertenece, como Hegel mismo lo indica en la propia *Rechtsphilosophie*, a la *Lógica* (cf. GPhR, § 7), y es en ella donde se desarrolla sistemáticamente. Se trata de un análisis en el que, por razones ante todo de espacio, no podemos entrar en el marco de este ensayo.[10] Es justamente en esta actividad mediadora consigo misma donde Hegel localiza la libertad (cf. GPhR, § 7) como ese movimiento incesante que define a la voluntad, en el cual y por el cual esta vuelve constantemente sobre sí misma, determinándose, particularizándose y, sin perder nunca su relación con la universalidad, concretizándose y realizándose en el mundo. Ello delinea así los contornos de un «concepto concreto de libertad» («konkreter Begriff der Freiheit»; cf. GPhR, § 7, *Zusatz*) que, al decir de Hegel, aparece ya en la forma de la «sensación» *(Empfindung)* bajo las formas de amistad y amor, pues en ambas, dirá él, no se encuentra la voluntad solo consigo misma, sino que más bien se realiza al relacionarse y, de esa forma, al limitarse, en su relación con otra voluntad, para, en esa limitación, afirmar la conciencia y experiencia de sí misma y de su propia libertad (cf. GPhR, § 7, *Zusatz*).

De acuerdo con lo señalado anteriormente, podríamos distinguir en Hegel tres figuras de la libertad indisolublemente entrelazadas, que pueden ser asociadas a cada una de las tres partes en que está dividida la *Rechtsphilosophie*. Encontraremos, así, una primera dimensión de la libertad asociada al análisis presentado por Hegel en la parte consagrada al derecho abstracto. Una segunda dimensión aparece en el apartado dedicado a la moralidad y, finalmente, la tercera y última será expuesta en la parte dedicada a la eticidad. Siguiendo el hilo conductor planteado por la *Wissenschaft der Logik*, al que, como ya hemos visto, el propio Hegel se refiere en forma explícita,[11] podríamos hablar entonces de una libertad universal, en el primer caso, de una libertad particular, en el segundo, y, finalmente, en el tercero, de una libertad singular. Cada una de estas tres dimensiones parece ser vinculada por Hegel ocasionalmente a una vertiente filosófica y, en ocasiones, a algún pensador central en la historia de la filosofía política moderna.[12] Me referiré ahora brevemente a cada una de estas tres dimensiones.

La libertad aparece así comprendida, en primer lugar, bajo la figura de la libertad individual de

un sujeto considerado como una entidad abstracta y opuesta a la realidad externa a él que se le presenta a esa misma libertad como algo negativo y extraño (GPhR, § 34). La libertad aparece aquí, al decir de Hegel, como una «relación simple» («einfache Beziehung») de la voluntad autoconsciente que se refiere solo a sí misma, sin dotarse aún de un contenido determinado, para presentarse como libertad de una persona (GPhR, § 35). El derecho que corresponde a esta figura de la libertad asociada a la noción de persona es el derecho abstracto o formal en el que se regulan ante todo las relaciones de la persona con las cosas externas a ella a través de la relación de «posesión» *(Besitz)* sobre cuya base se configuran sus relaciones con otras personas —a las que también se las considera como libres en este nivel indeterminado— por medio de la figura del «contrato» *(Vertrag)* (cf. GPhR, § 40). No parece difícil vincular el análisis de esta dimensión de la libertad y su comprensión con aquella vertiente específicamente moderna cuyos orígenes remiten a la emancipación de las doctrinas del derecho natural respecto al marco teológico en el que ellas se encontraban, que puede ser localizada en una línea que se desplaza desde Tomás de Aquino y Grotius hasta Hobbes y Locke, y que coloca en el centro a la libertad del individuo, a la relación de propiedad y a una figura del derecho e incluso de la política que coloca a la libertad individual así entendida como piedra angular de una y otra, y, de ese modo, como instancia de legitimación del orden social y político. Esta libertad es una «libertad negativa» que aparece asegurada jurídicamente y que posibilita y a la vez garantiza al individuo espacios de acción para perseguir sus propios fines.

Una segunda dimensión de la libertad se presenta cuando esta se retrotrae reflexivamente desde la relación negativa con la objetividad exterior hacia la propia interioridad de la subjetividad, para localizar en ella un principio del cual el propio sujeto es autor y al cual, al mismo tiempo, él debe sujetarse para poder alcanzar y mantener su propia libertad. En virtud de esta reflexión de la voluntad sobre sí misma, y de la identidad consigo misma, que en este movimiento adquiere y que de ese modo la delimita frente al mundo objetivo, la persona se determina para aparecer ahora como sujeto en la «interioridad de la voluntad libre» («Innerlichkeit des freien Willens»; cf. GPhR, § 105 y *Zusatz*). Es en esta interioridad donde se localizan los parámetros de la acción, especialmente de la acción moral y, con ella, de la propia libertad (cf. GPhR, §§ 106 y 113). La libertad aparece aquí, entonces, como libertad de la «autodeterminación de la voluntad» («Selbstbestimmung des Willens»), según lo expone en forma concisa el propio Hegel (cf. GPhR, § 107). Esta comprensión de la libertad que coloca en el centro a la autodeterminación del individuo, su capacidad de creación de la legislación —tanto moral como jurídica— a la que él mismo ha de someterse para tener la experiencia de su libertad tanto en el plano moral como en el jurídico y político, puede ser localizada en la línea que va de Rousseau a Kant, en la que se identifica la libertad con la autonomía. Esta libertad propia del ámbito de la moralidad se vincula entonces a la capacidad de aducir reflexivamente razones justificadas —eventualmente en forma argumentativa—, o bien a favor o bien en contra de determinadas acciones y cursos de acción.

Finalmente, en tercer lugar, la libertad aparece como una libertad ya no individual, sino más bien social, subrayando con ello que la realización de la libertad no puede ser concebida sino en el interior de un orden social e institucional específico. Este orden se considera aquí como el medio ineludible y constitutivo de y para la realización de la libertad. Él no se comprende en modo alguno como reductible a la acción de los individuos aislados, sino más bien como el resultado de una compleja labor intersubjetiva solo en el interior de la cual puede realizarse la libertad, es decir, como el medio solo en el interior del cual los sujetos pueden asegurarse

reflexivamente su libertad. Con ello se delinea, pues, una libertad que puede ser realizada solamente en el interior de la sociedad y que puede ser caracterizada por ello como una «libertad comunicativa»[13] o, mejor aún, como una «libertad social».[14] De acuerdo con esta figura de la libertad, esta no puede ser comprendida exclusivamente bajo la forma de una autonomía que resulta de las dos dimensiones subrayadas anteriormente, y no puede por ello permanecer localizada en, ni restringida a, la interioridad reflexiva de una subjetividad contrapuesta al orden objetivo que la circunda. Como Axel Honneth ha destacado con razón, esta tercera figura o dimensión de la libertad no puede ser interpretada en la forma «débil», según la cual la realización objetiva de la libertad en el espacio institucional se restringiría al conjunto de recursos sociales y dispositivos institucionales como condiciones imprescindibles para la realización de la autonomía individual.[15] Esta libertad expresa en realidad una propuesta aún más fuerte, a saber: que la propia estructura, pretensiones y exigencias de la libertad reflexiva y, en general, de la autonomía del sujeto, tienen que reencontrarse y expresarse en el orden objetivo de las instituciones sociales.[16]

Las diversas configuraciones de lo que Hegel denomina «Derecho» son entonces otras tantas materializaciones de la libertad de la voluntad. Más específicamente, lo que Hegel llama «eticidad» *(Sittlichkeit)* es la voluntad libre, la subjetividad, objetivada en diversas relaciones intersubjetivas, en distintas configuraciones institucionales que no pueden ser reconducidas ni a la arbitrariedad indeterminada de la persona legal ni tampoco a la particularidad del sujeto de la moralidad. La eticidad, dirá Hegel,

> [...] tiene un contenido firme que es por sí mismo necesario y posee una existencia sublime sobre la opinión y arbitrariedad subjetivas, las leyes e instituciones que son en y para sí.
>
> *[...] einen festen Inhalt [...] der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*. (GPhR, § 144)

Las tres configuraciones forman así diversos momentos analíticos de una y la misma voluntad en las diversas configuraciones de progresiva determinación y concretización de su libertad. Ninguno de ellos niega ni aniquila simplemente al anterior, más bien cada uno de ellos conserva al precedente y lo complementa, añadiéndole sucesivas determinaciones y formas de concreción. Así, solo cuando el sujeto actúa con conciencia de su libertad de elección (momento de la universalidad) y toma reflexivamente una decisión determinada (momento de la particularidad) en el interior de un entramado ético propio a un orden social e institucional específico (momento de la singularidad), solo entonces realiza su propia libertad (cf. Quante, 2011, p. 266). Esta realización de la libertad presupone no solo una determinada estructura y un despliegue de la voluntad libre, sino, al mismo tiempo, una cierta estructura del orden social, una determinada configuración del orden institucional en el que se localiza la propia voluntad libre como condición para poder realizarse a sí misma como tal. Es así que la exposición y el análisis del orden de la eticidad en Hegel no es tanto una «construcción» elaborada desde principios filosóficos altamente abstractos. Se trata más bien de una «reconstrucción» de pretensiones normativas que busca localizar la presencia y el despliegue de la libertad materializada en relaciones e instituciones ya dadas históricamente (cf. Honneth, 2011, pp. 111 ss.).[17]

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, como se señala desde el inicio de la *Rechtsphilosophie*, la voluntad como voluntad libre constituye el punto de partida y, al mismo tiempo, el fundamento del orden institucional social, político y jurídico (cf. GPhR, § 4; cf.

Quante, 2011, pp. 264 ss.). Con ello, Hegel se sitúa en forma innegable en el interior de la comprensión moderna de la libertad y la autonomía, intentando, al mismo tiempo, como ya se ha dicho, enlazarla con una reflexión sobre las diversas formas en que dicha libertad se va determinando y concretizando progresivamente en el espacio social e institucional. Ello no supone, sin embargo, dejar de lado o simplemente anular sin más las pretensiones y derechos de la libertad subjetiva en aras del mantenimiento sin más de un orden institucional cerrado y aun opuesto a las pretensiones planteadas por la autonomía, la libertad y los derechos individuales. Es preciso, por ello, destacar en Hegel las huellas de una «fragilidad del espíritu objetivo» («Fragilität des objektiven Geistes»; cf. Quante, 2011, p. 291) para caracterizar la relación de los individuos con respecto a las instituciones sociales, políticas y jurídicas en las que ellos viven y actúan, pues estas, en efecto, no pueden subsistir sin la legitimación y el reconocimiento por parte de aquellos, de modo que los individuos tienen que hacer la experiencia de su libertad y encontrarla materializada en ellas. Si el orden institucional, especialmente el Estado, no es capaz de expresar adecuadamente las pretensiones y demandas que plantea el propio despliegue y desarrollo de la libertad de la voluntad y, con ellas, el reconocimiento que despierte en ellos el deseo de la participación política común en un orden en el que ellos se reconocen como libres, entonces ese orden institucional comenzará a presentar perturbaciones, problemas y probablemente crisis de diverso alcance y duración, que afectarán su estabilidad e incluso su propia existencia. Esto nos lleva a plantear el carácter y sentido de una «eticidad postradicional» o «democrática». El concepto de *Sittlichkeit* en Hegel tiene que ser analizado, por ello, bajo la luz de un doble componente: por un lado, con él se tiene que dar cuenta efectivamente de la red de hábitos, relaciones, normas y ordenamientos sociales en el interior de la cual la libertad y, en general, las actitudes morales, están presentes bajo la forma de principios no solo abstractos e irrealizados, sino, más bien, articulados en la figura de prácticas sociales y de instituciones.[18] Por otra parte, sin embargo, ella tiene que ofrecer la posibilidad de una «reconstrucción normativa» (Habermas) que atienda específicamente a aquellas prácticas, normas e instituciones en las que la libertad se encuentra ya materializada y desde donde puede articularse una crítica inmanente a aquellas configuraciones sociales e institucionales en las que la libertad aparece bajo la forma de una libertad denegada. Este orden institucional y la forma en que en él se realiza y, al mismo tiempo, se deniega la libertad tiene que ser comprendido en un sentido muy diferenciado. En ella debe ser integrado, pues, constitutivamente un dispositivo de revisión, corrección, crítica y eventual transformación de dicho orden institucional (cf. Honneth, 2011, pp. 25-27).

*

La crítica de Hegel a la filosofía práctica de Kant se propone esclarecer las condiciones de la mediación de la razón práctica con el mundo, de la razón con la historia en el horizonte de una reflexión sobre la propia razón práctica y sus relaciones con la realidad y con la historia, donde aquella no aparezca encapsulada en el interior de una subjetividad y expresada en forma de una exigencia totalmente exterior a la realidad efectiva, sino articulada y anclada siempre ya en el mundo y en la historia, actuando ya en las costumbres y en las actitudes, en las instituciones y en las formas de vida en las que se encuentran situados ya desde siempre los sujetos y donde su acción tiene lugar. Las formas de vida históricamente decantadas y las instituciones del *ethos* hacen posible, de este modo, dar anclajes en el mundo que permitan apoyar la acción moral, al

ofrecer una suerte de soporte objetivo, institucional, a las disposiciones subjetivas del agente moral. Y es solamente en este entramado institucional que la «voluntad buena» puede tener una incidencia efectiva en la realidad. No obstante, es preciso señalar que la *Sittlichkeit* no puede ser concebida sin más como un entramado fáctico al margen de la distancia reflexiva y de la crítica de los sujetos que en él se localizan. De este modo, por ejemplo, es preciso llamar la atención sobre las dificultades que conlleva el planteamiento de una unidad orgánica indisoluble entre el sujeto y el orden ético en el que se encuentra situado, en la que ambos, por así decirlo, se producen y plantean recíprocamente como fines, pues no resulta claro en qué medida el individuo puede incidir con su pensamiento y sus acciones en la vida del pueblo y transformar ese orden de costumbres e instituciones (cf. Siep, 2000, p. 146). Se trata de avanzar hacia una comprensión más diferenciada del mundo de la vida, de la *Sittlichkeit*, en la que se considere que tanto los órdenes institucionales como los patrones de socialización hayan desarrollado ya estructuras complejas y diferenciadas que exigen, en razón de ello, una relación reflexiva por parte de los sujetos con la propia tradición y con el orden institucional en el que se encuentran insertos, para hacer depender así en forma más fuerte el mantenimiento y la renovación de las tradiciones de la apertura a la crítica y de la capacidad de innovación por parte de los sujetos. El resultado de todo ello deberá conducir a una historización de la razón que no lleve —como ya lo han apuntado algunos autores, como Habermas— ni a la «apoteosis de lo existente en nombre de la razón, ni a la liquidación de la razón en el nombre de lo existente» (Habermas, 1984, p. 233), sino que abra una perspectiva desde la que puedan ser descifradas las huellas de la razón, de la crítica y de la transformación de los diversos órdenes institucionales a lo largo de la historia.

Referencias bibliográficas

I. *Bibliografía primaria*

A. *Immanuel Kant*

Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften): *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, G. Reimer, 1900 ss. (Ak.). Esta edición se divide en cuatro apartados: 1) Obras (*Werke*, vols. I-IX); 2) Correspondencia (*Briefe*, vols. X-XIII); 3) Manuscritos póstumos (*Handschriftlicher Nachlaß*, vols. XIV-XIX); y, finalmente, 4) Lecciones (*Vorlesungen*, vols. XXIV-XXIX):

ABREV.	TÍTULO DE LA OBRA
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en Ak. V.
RV	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), en Ak. VI.

B. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

Las obras de Hegel se citan tomando como referencia tres ediciones:

1) *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Felix Meiner, 1968 ss. (GW).
2) *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969 ss.

3) *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl, Tubinga, Mohr, 1907.

ABREV.	TÍTULO DE LA OBRA
N	*Hegels theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl, Tubinga, Mohr, 1907.
PhäG	*Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburgo, Felix Meiner. Citada como PhäG, GW 9, indicando a continuación el(los) número(s) de la(s) página(s) a la(s) que me refiero. Trad. cast: *Fenomenología del espíritu* trad. de W. Roces, con colab. de R. Guerra en 1966; edición, notas, glosario, índices, posfacio y bibliografía de G. Leyva, México, FCE.
GPhR	*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Se cita de acuerdo con la edición de *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 7, ed. por Red. Eva Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969. Se cita indicando el número de párrafo (§) correspondiente.

II. Bibliografía secundaria

Bondeli, M. (1997), *Der Kantismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburgo, Meiner.

Bubner, R. (1986), «Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 64-84.

Düsing, K. (1973), «Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels», en R. Bubner, *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien Beiheft 9), Bonn, Bouvier, 1973, pp. 53-90.

Görland, I. (1966), *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann.

Habermas, J. (1984), «Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform "Rational"», en H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 218-235.

— (1985), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— (1986), «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 16-37 (reimpr. en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 9-31).

Henrich, D. (1971), *Hegel im Kontext*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— (1982), *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam.

— (1991), *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta.

— (1992), *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Honneth, A. (2001), *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam.

— (2011), *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Hyppolite, J. (1971): «La critique hégélienne de la réflexion kantienne», en J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, París, PUF.

Jaeschke, W. (1983), *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jamme, Ch. (1983), «Ein ungelehrtes Buch». Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800 (Hegel-Studien Beiheft 23), Bonn, Bouvier.

— y H. Schneider (eds.) (1990), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— y H. Schneider (eds.) (1984), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

— y H. Schneider (1990), «Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften», en *id*. (eds.), *Der Weg zum System*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 7-67.

Kaufmann, W. (ed.) (1970), *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, Atherton Press.

Kervégan, J.-F. (2008), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, París, Vrin.

Kuhlmann, W. (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Leyva, G. (2009), «El joven Hegel: De la Crítica de la Religión a la Crítica de la época», en F. Piñón y E. Escalante (eds.), *Religión y política en Hegel. A 200 años de la Fenomenología del espíritu*, México, UAM/Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, pp. 149-184.

— (2011), «La visión moral del mundo. La crítica a la moralidad kantiana en la Fenomenología del Espíritu», en M. Giusti (ed.), *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona, Anthropos, pp. 107-135

— (2015a), «Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad», en M. Giusti (ed.),

Dimensiones de la Libertad. Sobre la actualidad de la «Filosofía del derecho» de Hegel, Madrid, Anthropos, pp. 162-183.
— (2015b), «El Estado como consumación de la subjetividad: La contribución de Hegel en el marco de la discusión con el liberalismo», en K. Vieweg y M. Rojas (eds.), *Reconocimiento libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, México, Itaca, pp. 333-353.
Madureira, M. (2013), *Kommunikative Gleichheit Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel*, Bielefeld, Transcript.
Marquard, O. (1973), «Hegel und das Sollen», en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 37-51.
Neuhouser, F. (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
Peperzak, A. (1960), *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, M. Nijhoff.
Philonenko, A.(1968), «Hegel critique de Kant», reimpr. en *Etudes kantiennes*, París,Vrin, 1982.
Pippin, R. B. (1997), *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2008), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
Pöggeler, O. (1974), «Hegels praktische Philosophie in Frankfurt», *Hegel-Studien* vol. 9, pp. 73-107.
Popper, K. R. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Londres, Routledge & Sons.
Quante, M. (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press / Nueva York, Oxford University Press.
Riedel, M. (1965), *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart, Kohlhammer.
Ritter, J. (1969), «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik», en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 281-309.
Schmidt, Th. M. (1997), *Anerkennung und absolute Religion*, Frankfurt del Meno, Frommann-Holzborg.
Schnädelbach, H. (2000), *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Siep, L. (1982), «Was heißt: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie?», en *Hegel Studien*, vol. 17, Bonn, Bouvier, pp. 75-96 (reimpr. en Ludwig Siep, 1992, pp. 217-239. Se cita según esta edición).
— (1991), «Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts», en R. Alexy, R. Dreier, K. Neumann (eds.), *Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland heute* (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Supl. 44), Stuttgart, Franz Steiner, pp. 361-375 (reimpr. en Ludwig Siep, 1992, pp. 285-306. Se cita según esta edición).
Siep, L. (1992), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
— (2000), *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
— (2010), *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Múnich, Fink.
— (2011), *Hegels praktische Philosophie und das «Projekt der Moderne»*, Baden-Baden, Nomos.
Stanguennec, A. (1985), *Hegel, critique de Kant*, París, PUF.
Strawson, P. F. (1962), «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy* 48, pp. 187-211.
Taylor, Ch.(1975), *Hegel*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press.
— (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press.
Theunissen, M. (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
Vieweg, K. (2009), *La idea de la libertad*, México, UAM.
— (2012), *Das Denken der Freiheit*, Paderborn, Fink.
Wellmer, A. (1993), «Freiheitsmodelle in der modernen Welt», en A. Wellmer (ed.), *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt del Meno Suhrkamp, pp. 15-53.
Wildt, A. (1982), *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta.
Wood, A. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press.

Notas

1 Para lo anterior, cf. Siep, 2010. Retomo en este texto ideas y planteamientos desarrollados en Leyva, 2009, 2011, 2015a y 2015b.

2 Cf., por ejemplo, Kant RV en Ak. VI, pp. 167-168.

3 Cf., a este respecto, Jaeschke, 1983; Schmidt, 1997.

4 Cf. a este respecto la observación preliminar a Kuhlmann, 1986.

5 Cf., para ello, Ritter, 1969; Marquard, 1973; Kuhlmann, 1986, pp. 9 y ss.

6 Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* se citan en lo sucesivo mediante la sigla GPhR, indicando a continuación el(los) número(s) del o los párrafo(s) y agregado(s) *(Zusatz)* pertinentes. Todas las traducciones de citas y pasajes de Hegel han sido realizadas directamente del original alemán por el autor de este escrito.

7 El fundamento para esta forma de proceder en su análisis lo remite Hegel, como se sabe, a su *Lógica*. Así, ya en el *Vorrede* a la *Rechtsphilosophie* señala: «La naturaleza del saber especulativo la he desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica;* en este trazo fundamental [*i. e.* de la *Rechtsphilosophie*, G. L.] se ha añadido solo ocasionalmente una explicación sobre desarrollo y método. En la cualidad concreta y en sí tan diversa del objeto se ha desatendido ciertamente el probar y destacar la conducción lógica progresiva en todos y cada uno de los detalles individuales. Esto podría considerarse en parte como superfluo, presuponiendo en ello la familiaridad con el método científico; pero es en parte algo que llamará por sí mismo la atención el que el todo, al igual que la formación de sus miembros, reposa sobre el espíritu lógico» («Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner *Wissenschaft der Logik* ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hier und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bei der konkreten und in sich so mannigfaltigen Beschaffenheit des Gegenstandes ist es zwar vernachlässigt worden, in allen und jeden Einzelheiten die logische Fortleitung nachzuweisen und herauszuheben. Teils konnte dies, bei vorausgesetzter Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Methode, für überflüssig gehalten werden, teils wird aber es von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht»; GPhR, Vorrede: 12-13). No obstante, es preciso destacar a este respecto que algunos agudos intérpretes, como Axel Honneth, intentan leer la *Rechtsphilosophie* sin el recurso a la *Lógica*. En esta tentativa se expresa una renuncia a toda forma de comprensión sustancialista del concepto del Estado y, en general, a todo «concepto ontológico del espíritu», que hoy en día es, de acuerdo con Honneth (2001, pp. 11-13), insostenible por su incomprensibilidad. En contra de la pretensión de dejar de lado la *Lógica* como un apoyo imprescindible para la adecuada comprensión y reconstrucción de la *Rechtsphilosophie* es preciso remitir a Vieweg, 2012, pp. 30 ss.; Pippin, 2008; Kervégan, 2008. Esta renuncia a interpretar la *Filosofía del derecho* desde la *Lógica* anima también a la lectura realizada por Herbert Schnädelbach, quien, por lo demás, expresa en forma clara la tendencia —presente especialmente en Alemania a la luz de la experiencia del nacionalsocialismo— orientada a practicar una suerte de retorno desde Hegel hacia Kant (cf., por ejemplo, Schnädelbach, 2000, p. 353).

8 Véase a este respecto lo ya señalado en la nota 7.

9 Hegel apunta que esta comprensión de la libertad parece haber adquirido una configuración concreta en ciertas visiones de la India en las que el bien supremo se representa en el retrotraimiento del sujeto hacia «el espacio vacío de su interioridad», lo mismo que en la época del Terror de la Revolución francesa, en la que se destruían una y otra vez las instituciones recién creadas por el torrente revolucionario (cf. GPhR, § 5 *Zusatz*).

10 Remito nuevamente a lo ya señalado en la nota 7.

11 Cf. la nota 7.

12 Cf., con relación a estas tres dimensiones, las disquisiciones de Axel Honneth, quien habla en este sentido más bien de tres modelos de libertad (cf. Honneth, 2011, pp. 37 ss.). Cf. a este respecto también Wellmer, 1993.

13 Se trata de una expresión empleada por Michael Theunissen, quien caracteriza esta «kommunikative Freiheit» de la siguiente manera: «Libertad comunicativa significa que el uno no tenga la experiencia del otro como límite, sino como la condición de la posibilidad de su propia autorrealización» («Kommunikative Freiheit bedeutet, dass der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt»; Theunissen, 1980, p. 46). Esta expresión es empleada también por Honneth (2001, p. 28). Cf. Madureira, 2013.

14 Cf. Honneth, 2011, pp. 81 ss. Esta denominación se debe a Axel Honneth, quien, a su vez, la toma de Neuhouser (2000).

15 Honneth (2011, pp. 9 ss.) observa un ejemplo de esta versión en Joseph Raz (1986, pp. 307 ss.).

16 De acuerdo con Honneth (2011, p. 91), es esto lo que se expresa en el concepto de «reconocimiento» usado por Hegel.

17 Le asiste por ello la razón a Honneth cuando señala que la idea de Hegel de la libertad social «[…] posee una medida más alta de concordancia con intuiciones preteóricas y experiencias sociales que otras ideas de libertad de la modernidad» (Honneth, 2011, p. 113).

18 Cf. Wood, 1990, especialmente la parte IV, y Honneth, 2011, pp. 26 ss.

Cuarta parte

Hegel y sus Otros

15
Tragedia y eticidad en el Hegel de Jena

Félix Duque

Si, a despecho de su innegable y sombrío atractivo, la escritura o *Vortrag* del joven Hegel en Jena se nos hace frecuentemente críptica y difícilmente inteligible, ello se debe a la extraordinaria capacidad del filósofo para enlazar y aun entreverar temas palpitantes relativos al derecho, a la política y a la religión de su época (en buena medida, todavía la nuestra) con arduas y abstractas consideraciones lógico-epistemológicas, punteadas aquí y allá de arrebatos cuasi místicos, acumulados sobre todo en la época de Frankfurt, contagiados seguramente del fogoso Hölderlin, así como del contacto con Schelling: en aquel momento, profundamente imbuido del *Symphilosophieren* propio de la *Frühromantik* (en Jena y Berlín). A la vista de todo ello, bien mezclado aunque no revuelto, bien cabría decir del Hegel de Jena que él habría llevado al extremo la consigna leibniziana (de raigambre hermético-renacentista): *omnia conspirat*.

Esa inquieta personalidad, reflejada en una tortuosa y atormentada escritura, solo parecerá serenarse un poco tras el gigantesco esfuerzo que debió costarle a Hegel hacer accesible su Sistema a los adolescentes del *Gymnasium* de Núremberg, haciéndolo así, de resultas, comprensible para él mismo. De hecho, el entero período de Jena —incluyendo en él, en buena medida, su fruto más hermoso: la *Fenomenología—* deja entrever en el fondo un magma, digamos, «natural», y hasta asilvestrado: son los infiernos interiores contra los que luchará durante toda su vida, y que bien podrían ser responsables, en más de un sentido, de su aversión —paradójicamente, muy romántica— hacia la naturaleza, definida literalmente como «demencia», en cuanto «ser fuera de sí» *(Aussersichsein)*.[1] La naturaleza es el «Proteo», cuyo suicidio por mano interpuesta llegará a exigir Hegel al final de sus lecciones sobre *Philosophie der Natur* (si damos por buenos los añadidos de Michelet en la *Vereinausgabe*): «El destino *(Ziel)* de la naturaleza —dice allí— es matarse a sí misma *(sich selbst zu töten)*».[2] De este modo, consumiéndose como el Ave Fénix en su propio fuego, podrá resurgir de sus cenizas el águila del espíritu. Otros ejemplos contundentes de esa cruzada literalmente *contra natura* son su elogio a la enfermedad (que conserva algún paralelismo con las morbosas exaltaciones de un Novalis), entendida como convulsión en el interior de la hasta entonces compacta unidad de la naturaleza, o la muerte del individuo por la «osificación» de sus hábitos, como se declara en el penúltimo párrafo de la obra.[3] Al extremo, incluso su «Pneumatología» religiosa —culminante en la idea de que Cristo es real y verdaderamente Dios solo en y por su muerte— puede ser considerada, una vez más, como el intento más alto de domeñar las entrañas de un alma dolorida.

Así, según parece, el «sobrio» Hegel habría sentido la necesidad de llevar hasta un punto insoportable el sufrimiento y la laceración de todo lo existente, transfigurados en el divino «dolor infinito»,[4] porque solo así, a través de un súbito y completo «trastorno» (los griegos llamaban *katastrophé* a este trastocamiento que los alemanes designan con el término *Umwälzung:* «revolución»), surgiría, transfigurada, la Razón. Baste reparar, al efecto, en que la Razón brota de la figura fenomenológica de la «conciencia infeliz», a base de hacer esta la experiencia de su propia contradicción y de hacerse cargo *(aufheben)* de ella. Y por su parte, en su aparición

primera como concepto abstracto, o al contrario, inmediatamente como instinto, la Razón deja ver en ella los surcos abiertos por la infinita sed de la autoconciencia, a saber: su «búsqueda sin término» de sí misma, en una realidad de la que ella tiene ya la certeza subjetiva de que se trata de su propia realidad.[5]

Recuérdese también que la mano que redacta las áridas páginas de la *Reflexionslogik* de la *Lógica* de Núremberg es la misma que —quince años antes— escribiera *Eleusis* como «carta de presentación» —nunca enviada— para ser bien recibido en Frankfurt por Hölderlin, y que comienza notoriamente con la experiencia mística de la anulación del «yo» y de cuanto es «mío», sumidos sujeto y atributos en la calma de la Noche infinita. Al respecto, no me parece que pueda tomarse en consideración la habitual estratagema de «el tiempo todo lo muda», estirando al efecto rectilíneamente las «cicloides» hegelianas en una *Entwicklungsgeschichte* bien poco explícita, por demás, y que difícilmente puede explicar que laceraciones, cegueras y aniquilaciones varias reaparezcan, no solo en los escritos de Jena, sino también en el corazón mismo de la *Lógica*. Baste pensar en el revestimiento lógico que se da a figuras trágicas, como Tiresias o Edipo: esa necesidad ciega que siente horror a la luz («das Lichtscheue»),[6] ya conocida y temida en la *Fenomenología*, y que ahora reaparece hacia el final de la *Lógica objetiva* como el destino ciego y la necesidad absoluta, presta a engullir todas las menudas realidades *(Wirklichkeiten)* que bullen como ampollas en su superficie (no en vano hablaba Spinoza de «afecciones»: son las afecciones de la piel de la sustancia informe). O bien, piénsese —en la *Doctrina de la subjetividad* de la *Lógica del concepto*— en la condena de la entera *Wirklichkeit*, por la rotura de la supuesta *copula* del juicio apodíctico;[7] o en fin, para terminar, recordemos el final de toda la *Lógica*, con esa acción inaudita de la Idea absoluta: «expedirse libremente a sí misma» («freies sich entlassen»),[8] dejando atrás la síntesis —tan fatigosamente conseguida— del Yo teorético y del Yo práctico y aun la consecución de la perfecta y átoma personalidad, para sumirse por entero en la inconsciencia de la Naturaleza, en ese puro «Éter» —tan hölderliniano — del cual nos hablan las lecciones de Jena.

En resumen, no creo del todo descaminado el afirmar que la entera filosofía hegeliana consiste en un gigantesco «mecanismo de retroalimentación» (que él mismo ha tildado de «círculo de círculos», de una manera tan plástica como imperfecta); un proceso de *feedback* del espíritu, el cual se recoge idealmente desde una presunta naturaleza —su propio fondo: la lógica «inconsciente»— solo para ver cómo se impone aquella en toda su dura necesidad y contingencia (caracteres con los cuales, por otra parte, el propio espíritu debe al fin y al cabo convivir incesantemente, en perpetua transacción y persuasión), posponiendo así por un tiempo —en cuanto espíritu finito— su reingreso en la muerte mediante la habilidosa astucia de *volver a poner* a la naturaleza —ahora técnicamente domesticada— bajo su imperio; ahora, ya, fácticamente, no solo lógicamente.

No sin sobresaltos: el camino ascendente del Espíritu viene necesariamente acompañado de la «revuelta» de una Naturaleza que, ahora, se agita, inquieta y amenazadora, en el propio seno del Espíritu, a fin de que, mientras que, en un *juicio infinito*, Naturaleza y Espíritu se reconozcan recíproca y quiasmáticamente en la Idea de la Ciencia, viene despachado el entero Sistema como... Naturaleza. Tal es, de manera un tanto condensada, la triple cicloide de los últimos silogismos de la *Enciclopedia*.[9] O, si se quiere, desde una perspectiva histórico-filosófica: la empresa de Hegel consistiría en la *Aufhebung* de la contraposición entre libertad kantiana (llevada al extremo por el Fichte de Jena) y necesidad spinozista (dinamizada y vivificada por Schelling).

Más aún, el propio Hegel nos ha ofrecido en Jena una imagen mítica y vivísima del núcleo general de esta concepción, literalmente *contra natura*, en el comentario a la *Orestiada* de Esquilo. (En estrecho paralelismo, a veces literal, con la exposición schellinguiana de la «esencia» de la tragedia en su *Philosophie der Kunst;* no es en absoluto casual que el pasaje hegeliano sea estrictamente contemporáneo a aquel que encontramos en las lecciones de Schelling a finales de 1802).[10] Al respecto, vale la pena citar el texto en toda su extensión, ya que nos introduce directamente *in medias res:*

> Con la imagen de esta tragedia *(Trauerspiel)*, definida más precisamente en el respecto ético, concluye la disputa sobre Orestes, mantenida entre las Euménides —la potencia *(Macht)* del derecho, consiste en la distinción *(Differenz)*— y Apolo —el dios de la luz indistinta *(indifferenten)*—; un proceso celebrado a la vista del organismo *(Organisation)* ético, esto es: el pueblo de Atenas; al obrar este al modo humano, como Areópago de Atenas, deposita en la urna de las dos potencias el mismo número de votos, reconociendo así la validez de ambas; mas, al actuar así, deja sin dirimir el conflicto, sin determinar referencia o relación alguna entre ellas; pero, al modo divino, ese mismo pueblo, como la Atenea de Atenas, redime por entero a aquel [Orestes] que había sido llevado por el propio dios [Apolo] a comprometerse en la distinción [o sea, a decidir entre una u otra potencia]; así, al separar entre las partes involucradas en el crimen, se dio lugar también a la reconciliación, de manera que las Euménides vinieron a ser honradas por el pueblo como potencias divinas y a tener desde entonces su sede en la ciudad; y ello de forma tal que, desde el altar erigido en su honor en la parte baja de la ciudad, su naturaleza salvaje pudiese gozar de la vista *(Anschauung)* de Atenea, entronizada en lo alto de la ciudadela [la Acrópolis] frente a aquel altar, aplacando así esa naturaleza suya.[11]

Antes de comparar este pasaje con el texto paralelo de la *Filosofía del arte* de Schelling, y de poner de relieve la extrema diferencia subyacente en la presunta coincidencia de los dos amigos en Jena, será oportuno adentrarse en primer lugar en las interpretaciones generales de la tragedia de Schelling, en la cual se trasluce la doble proveniencia (fichteano-spinozista) del problema. Es verdad que, a primera vista, los rasgos de la concepción que va a ser expuesta pueden considerarse en general comunes tanto a Schelling como a Hegel en este momento. Como era de esperar, Schelling ve en la esencia de la tragedia una confirmación ulterior de su *Identitätsphilosophie:*

> La esencia de la tragedia estriba en el conflicto realmente efectivo de la libertad subjetiva y de la necesidad objetiva, el cual, lejos de desembocar en el sometimiento de una de las partes, acaba haciendo que ambos, vencedor y vencido, aparezcan al mismo tiempo en una perfecta Indistinción.[12]

De atenerse a esta definición, habrá entonces que considerar que la importancia capital de lo trágico (más allá de toda consideración artística o literaria) se basa en el hecho de que, en la tragedia, *se lleva a cumplimiento* una colisión y una ulterior reconciliación efectiva (hasta entonces meramente pensada, ideal) entre dos esferas que reivindican con igual derecho infinidad y absolutez: el sujeto y el objeto, con sus respectivos atributos: «libertad» y «necesidad» (míticamente hablando: «límpida luminosidad» y «cerrada tiniebla»), siendo un individuo el que, mediante un acto tan culpable como necesario —presentando por ende al héroe, paradójicamente, como «inocente culpable» (PhK, V, p. 699)—, vierte entonces «luz» en las tinieblas (distinguiendo así entre ambas, y diferenciando el propio tiempo, como a través de un prisma, la luz misma —por ello se habla del crimen *(Verbrechen)* como de una «infracción», que es a la vez una «discriminación»—. De este modo se externaliza a la luz —hasta ese momento, indistinta, como mera *lux*— y se la pone, por así decir, *a distancia de sí misma*, enajenándola al introducirla en el corazón de la tiniebla, a la vez que, mediante la aceptación por parte del héroe trágico de un *merecido* «castigo», la luz interioriza las tinieblas en su propio corazón luminoso.

Este quiasmo perfecto de respectividad deja entrever la oculta mismidad de las dos esferas o potencias, las cuales reconocen ahora su Identidad común en una Indistinción compuesta de mutuas distinciones, las cuales se suprimen en la propia contraposición. Ello no obstante, ese reconocimiento perfecto se hace a costa de la muerte del «inocente culpable». Esta es la norma de la tragedia, excepto en el caso de Orestes, el cual es empero salvado *externamente* —no lo olvidemos— en virtud de un Tribunal Supremo, más alto que el de primera instancia; en términos hegelianos (no tenidos aquí en cuenta por Schelling, *et pour cause*): la manera «humana» de ser del pueblo ateniense había rehusado tomar una decisión, sancionada en cambio por la manera «divina» de ser de este mismo pueblo; pero Orestes no pertenece al pueblo de Atenas —de hecho, es tebano—; y su divinidad protectora no es Atenea, sino Apolo, una de las potencias involucradas; y tampoco la otra potencia, las Erinias (salvajes, hasta que no se las persuade de entrar en la Ciudad), proviene naturalmente de Atenas.

Por lo que hace a la conclusión de esta tragedia, es preciso advertir empero que Schelling sigue estando aquí preso de la concepción («patética», más que trágica) de Schiller, como se ve claramente en la décima *Carta sobre dogmatismo y criticismo* (de 1795, la misma fecha que *Sobre lo sublime*, de Schiller). En esa carta, Schelling considera que el núcleo de la tragedia consiste en el carácter irremediable del crimen necesariamente cometido (y por tanto, sin conciencia alguna de transgresión; un caso paradigmático es Edipo). En la conclusión de la tragedia se presenta la lucha titánica de la libertad (la hölderliniana «claridad de exposición») contra el destino, aun a sabiendas de que el héroe acabará sucumbiendo frente a los «horrores del mundo objetivo» (I, p. 337). Del mismo modo, como se dirá en 1802, lo *sublime* de la tragedia no está en la compasión del espectador para con el héroe y sus desventuras (las cuales actuarían subjetivamente sobre el espectador como una *kátharsis* revulsiva), sino más bien en la aceptación libre por parte del héroe del «castigo por un crimen irremediable […] para, de ese modo, demostrar con la pérdida de la propia libertad justamente esa misma libertad, sucumbiendo después con una afirmación de la libre voluntad» (PhK, V, p. 697). O sea, la unidad indistinta de la vida (absolutamente presente, a su modo, en las esferas de la libertad y de la necesidad, por ser cada una de ellas interior solo para sí y exterior solo para la otra) habría sido escindida por una acción singular, al pronto, indistinta y confusa en el corazón del agente: el héroe tiene conciencia de *lo que* está haciendo en particular, y en ese sentido su acción es libre; pero no sabe todavía qué es lo que su acción *significa* en general (*im Allgemeinen:* en el respecto universal). Del lado del nudo, es decir, de la situación frente a la cual él se ha visto *forzado* a actuar, su acción es objetiva, «natural»: el *crimen viene primero;* la *discriminación*, *después*. Según esto, es la transgresión la que engendra la Ley: no existe primero una ley y después su infracción; tal sería una concepción puramente mecanicista de la ley, tomada de la física; más bien al contrario: habría que decir más bien que las supuestas leyes de esa ciencia no son sino el resultado reduccionista (de ahí su carácter «exacto») de una depuración del ámbito jurídico, que es también el que engendra por su parte lo trágico.

Ahora bien, es a través de este crimen o «corte» necesario como viene elevada por vez primera una potencia por encima de la otra, con el resultado de que la tenebrosa oscuridad, herida y humillada, se revuelve, furiosa (y con razón: las Erinias son las Furias), contra el agente, reivindicando frente a él sus justos derechos de parte. En este «revolverse» (en esta «reflexión», en el respecto lógico), es el agente el que resulta a su vez escindido interiormente por las consecuencias de su acción, con lo cual se hace indigno a sus propios ojos (recuérdese el inútil y desesperado gesto de Edipo, al arrancarse los ojos; inútil, porque, como advierte Hölderlin: «el

Rey Edipo tiene quizás un ojo de más»,[13] a saber: el ojo interior, de la conciencia). Ahora tenemos frente a frente las dos totalidades, aunque escindidas, articuladas: «exteriormente», en la realidad efectiva; «interiormente», en el corazón del héroe. El juicio subsiguiente (no es ocioso reparar en la identidad del término, sea en el ámbito jurídico o en el lógico), con la libre aceptación de la pena por parte del agente, no se limita a dar simplemente a cada uno lo suyo (ello significaría la restauración del *statu quo*), sino que reconcilia a cada una de las partes involucradas, elevando así la particularidad inicial a universalidad. Por cierto, aquello que ahora considera el agente, por primera vez, como *su* destino (es decir, un destino *no* impuesto, sino que él entiende y quiere como consecuencia de su acción, aun cuando no sea conforme a su convicción o *Gesinnung*) es lo que lo hace verdaderamente libre, «íntegro» (en este sentido, ya está redimido y salvado; pues «salvación» significa *restitutio in unum:* «redención» como reintegración en lo Uno: el Punto de Indistinción). De este modo, según Schelling: «Justo en el momento del sufrimiento *supremo* se pasa a la más alta liberación y a la más alta ausencia de sufrimiento» (PhK, V, p. 698). El héroe schellinguiano no se limita —como hace, en cambio, el héroe schilleriano— a «resignarse a la necesidad» en lo moral, y a «abandonarse a los designios divinos» en lo religioso.[14] No es que él acepte, resignado, una muerte que, dentro de su *particular* conciencia, seguiría «viendo» como inmerecida, sino que más bien la *quiere*, probando de ese modo la superioridad de su voluntad sobre la supuesta omnipotencia del destino.

Esta es, a grandes rasgos, la concepción schellinguiana de la «esencia» de lo trágico, la cual —según se ha indicado anteriormente— podría considerarse coincidente *prima facie* con la de Hegel, en la misma época: finales de 1802. Pero ahora conviene atender a las diferencias, con el fin de comprender mejor la íntima *asunción* hegeliana de la *Identitätslehre* del amigo. Para ello, compararemos los textos relativos al mismo caso: el de Orestes, examinado sea por Schelling, sea por Hegel.

Anticipemos ante todo algunas consideraciones de carácter general. En primer lugar, ya es significativo el hecho de que, en 1802, Schelling presente este caso ejemplar solo después de haber tratado extensamente del de Edipo (cf. PhK, V, pp. 695 s.), o citado el de Fedra (cf. V, p. 696): ambos, con una conclusión fatal; en cambio, en el *Naturrechtsaufsatz* hegeliano, el único ejemplo que se nos ofrece es el de Orestes. Por si esto no bastase, Schelling había insistido siete años antes, en las *Cartas filosóficas*, en que la única resolución posible de la tragedia era la muerte del singular: «Aquí no queda más que […] luchar y perecer» («Hier bleibt nichts übriges […] als Kampf und Untergang»; I, p. 338). Sin embargo, en la *Filosofía del arte* admite que: «La tragedia puede terminar *también con una reconciliación más perfecta*, no solo con el destino, sino desde luego con la vida, tal como Orestes resulta reconciliado en las *Euménides* de Esquilo» (PhK, V, p. 698; el subrayado es mío). La idea de que esta reconciliación sea incluso «más perfecta» que la resolución mortal —la única ofrecida hasta ahora—, así como la distinción entre destino y vida —privilegiando implícitamente a esta—, bien podría atribuirse a la influencia de Hegel sobre Schelling.[15] Pero, aun concediendo esto, las divergencias entre los dos son notables. Obviamente, el contexto en que se encuentran los pasajes paralelos es muy diferente (si bien, en ambos casos, el lugar respectivo viene interiormente superado). Mientras que el texto de Schelling está dentro de una filosofía del arte, en la que las acciones trágicas de Edipo, Fedra, Tiestes y Orestes son símbolos —limitados, por demás, al mundo griego—,[16] para que, a partir de ellos, extraiga el filósofo una definición «metafísica», en Hegel, en cambio, el pasaje se inserta dentro de un escrito relativo a la filosofía del derecho, y viene expuesto como el momento culminante de la «historia concebida» de la organización social, es decir: a través de la *República*

platónica y la *Política* de Aristóteles; de la relación formal del derecho en Roma; y, en fin, de la *bourgeoisie* moderna, firmemente asentada: «sobre la posesión en general y sobre la justicia posible en relación con ella» (NR, GW 4, p. 458). En este sentido, quizá no sea irrelevante el hecho de que Hegel utilice indistintamente *Tragödie* y *Trauerspiel* (literalmente: «drama luctuoso»), designando este último término un género moderno, y específicamente alemán, iniciado por Lessing, expandido en el *Sturm und Drang*, y perfeccionado por Schiller. La «tragedia» hegeliana es más cristiana que griega (y también, posiblemente, más postcristiana). En Jena, Hegel va deshaciéndose rápidamente de sus restos de «grecomanía», propios de su época de preceptor. Y por otra parte, de acuerdo con el sentido íntimo del *Trauerspiel*, Hegel utilizará el caso de Orestes como una *alegoría* de aquello que le falta al Estado *para ser perfecto* (al igual que le faltaba al «joven rico» de la parábola cristiana), mientras que Schelling (más situado en la línea kantiana de la «idea estética») lo entiende en cambio como un símbolo *tautegórico* que, hablando de sí mismo, da que pensar y genera interpretaciones diversas: la tragedia es para él el símbolo del cual resultará —una vez traspuesto a un plano conceptual— el conflicto necesario entre libertad y necesidad. Por el contrario, Hegel se sirve del caso de Orestes como si se tratase de un mito, en el sentido platonizante de Creuzer[17] (menos indicado sería ver en el antedicho caso un ejemplo de «alegoría», en el sentido estrictamente hegeliano del término, acuñado en las *Lecciones de estética*).[18] Aún más, en el inicio de su exposición, Hegel acentúa la «teatralidad» del momento, al decir que, aquí: «no se trata de otra cosa sino de la representación *(Aufführung)* en lo ético de la tragedia que el absoluto juega (*spielt* [en este caso, se podría decir también: "interpreta"]) eternamente consigo mismo» (NR, GW 4, p. 458).

Ahora bien, con esta última cita nos adentramos ya en el campo de una comparación y una separación más precisas entre ambos textos. Podemos señalar cómo Schelling escoge, vía generalizaciones, una interpretación de la tragedia basada en casos singulares simbólicos o «totalidades subitáneas», en el sentido de Creuzer. Hegel, en cambio, se sirve de las *Euménides* para explicar plásticamente, mediante un *mythos*, aquello que él mismo no es capaz de expresar aún mediante el *lógos* (más o menos como solía hacer Platón). Así, la tragedia que Schelling nos expone es la de Edipo o la de Orestes. En Hegel, la tragedia o *Trauerspiel* es la del absoluto. En el primero, es el héroe el que sucumbe (o, excepcionalmente, queda absuelto), a fin de reunir libertad y necesidad en el destino, o más exactamente, en la vida. En el segundo, tanto el destino (en este caso, Apolo, el cual había involucrado a Orestes, forzándolo «desde fuera», en el ser, es decir: en las distinciones propias del ser natural) como la vida (las Erinias) deben ser asumidos, hundiéndose por ello en el *fondo (zugrunde gehen)*. Particularmente llamativo es el caso de las Erinias (la Naturaleza), ya que, en ellas, su naturaleza salvaje viene transfigurada —como el Ave Fénix— en deidades benefactoras, «domésticas», o mejor: «domesticadas» (Euménides), a fin de que el Espíritu del Pueblo y el espíritu finito se reconcilien y alcancen la «salvación», en virtud de la abnegación de esa vida —la de las Furias— que, de este modo, pasa a ocupar —en la geografía mítica hegeliana— la parte *baja* de la ciudad (es particularmente esclarecedor leer este texto en paralelo a los de la *Ciencia de la lógica* relativos al paso de la Lógica de la esencia a la del concepto —con el consiguiente «colapso» del destino, de la ciega necesidad—; o más precisamente, al paso de la Idea de la vida a la Idea del conocer, que culmina, como es sabido, en la Idea del Bien.[19] Por lo general, mientras Schelling no dice nada de la diversa función «lógica» de las Erinias y de Apolo, Hegel especifica que las primeras representan (seguimos estando en el teatro: se trata de un *auto sacramental*, con arquetipos) la Diferencia (aún no el Derecho, sino más bien el «Poder» que se tiene sobre él; y, al mismo tiempo, el Derecho *potentiâ*, *an sich*); el

Dios interpreta, en cambio, el rol de la Identidad indiferenciada, el *lógos* en cuanto disolvente universal de toda diferencia y distinción.

Pero lo que es verdaderamente relevante en nuestro caso es la divergente interpretación que Schelling y Hegel hacen del juicio dictado por el Areópago. El primero encuentra justo —de acuerdo con su teoría general sobre la igualdad quiasmática entre «culpa» y «castigo»— que el Areópago deposite un número igual de votos *(Stimmen)* en las dos urnas, «a fin de preservar la igualdad de necesidad y libertad en el modo de ser, en la definición *(Stimmung)* propia de lo ético» (PhK, V, p. 698). Este «modo de ser» es, en cambio, juzgado por Hegel como una mera «manera *humana*».

En consecuencia, Schelling ve, por un lado, en Palas, y en la piedra blanca por ella depositada en la urna (para Hegel, una acción propia del «modo divino» de ser del pueblo), una injerencia del tipo *deus ex machina* que provoca un gratuito *happy end*. Tras el voto decisivo, las frustradas Erinias son compensadas con su conversión en potencias divinas (como si se tratase de un *do ut des*), de modo que sean veneradas como Euménides: «por el pueblo de Atenea, y tengan un templo en la ciudad de esta [¡no en la *pólis*, constituida por el pueblo y sus representantes!], frente a la ciudadela [la Acrópolis] en que ella tiene su trono» (PhK, V, p. 698).

Por su parte Hegel, utilizando más o menos las mismas expresiones, inserta en ellas modificaciones decisivas: el trono de Atenea está «en lo alto» de la ciudadela (en lo más excelso de lo excelso, diríamos, dado que la ciudadela es la Acrópolis), mientras que el altar (¡no un templo!) de las Euménides se encuentra «en la parte baja» de la ciudad; la diferencia de estatus, con su clara referencia al *dominio* (de arriba a abajo), viene además reforzada por la finalidad de las respectivas ubicaciones, a saber: que la «naturaleza salvaje» de las primeras —la cual no ha sido por tanto completamente domada por la generosa «deificación» otorgada por Atenea— se aplaque o se reconcilie, al *gozar* de la contemplación de la diosa.

No sorprende ciertamente el hecho de que Schelling y Hegel lleguen a conclusiones muy diversas. Para el primero, la decisión sobre el «caso Orestes» establece un «equilibrio entre el derecho y el ser propio del hombre [o su humanitarismo: *Menschlichkeit* significa ambas cosas]» (PhK, V, p. 699). Según esto, Orestes no debería haber sido absuelto. Su pecado ha sido redimido sin intervención activa por su parte; lo ha sido, literalmente, por obra y gracia divinas (de la diosa, en este caso específico). Así que no sorprende que Schelling acabe diciendo —refiriéndose a la tragedia en general— que «sola y primeramente *(erst)*» a causa de la voluntaria expiación del «inocente culpable […] se transfigura la libertad hasta constituir junto con la necesidad la suprema Identidad» *(ibid.)*. De suyo (*an sich*, diríamos con Hegel), libertad y necesidad continúan siendo lo que ellas son, y permanecerán por siempre perfectamente contrapuestas, en un mismo plano horizontal. Es solo en el individuo, en este «inocente culpable» que, voluntariamente, acepta el castigo y lo lleva a cumplimiento, donde ellas quedan fundidas en la Indiferencia. Pero esta fusión afecta obviamente a la propia individualidad. Intuir el Fondo Indiferenciado de la realidad y de la subjetividad equivale a hundirse románticamente en este *Abgrund:* el héroe —el Mediador: primero a su pesar, y a continuación voluntariamente — se ofrece en sacrificio como Víctima propiciatoria y muere necesariamente, a menos que la gracia de Dios lo salve (dicho sea de paso: este es un rasgo típicamente protestante, que separa la concepción schellinguiana de la heroica y «pagana» actitud del héroe o del poeta en Hölderlin). Con el enunciado de esta «suprema Identidad», Schelling habría podido retornar a la definición de partida, esto es: que, en la resolución de la tragedia, ambas potencias «aparecen al mismo tiempo en perfecta Indiferencia» (PhK, V, p. 693).

No resulta tan simple, en cambio, hacerse una idea medianamente plausible del sentido de la *alegoría* de Orestes en el Hegel de Jena, encuadrada como está dentro de una teoría jurídica en la que intervienen —revestidas de terminología schellinguiana— importantes concepciones del período de Frankfurt sobre el destino, la culpa y el castigo.[20] Más aún, podría parecer *prima facie* que el ejemplo elegido, una tragedia griega (si bien ciertamente atípica, dado que el protagonista se salva), era en el fondo inadecuado para exponer mediante un mito sus convicciones filosóficas. De hecho, cuando vuelva a ocuparse de las *Euménides* en las *Lecciones de estética*, Hegel insistirá en el hecho de que la reconciliación allí alcanzada es tan solo «objetiva»: si el individuo —Orestes— tiene que renunciar a sí, ello se debe a que él se halla ante una potencia superior y bajo su designio y mandato, de manera tal que su obstinada voluntad, aunque siga perseverando de suyo en su *pathos*, se ve obligada a doblegarse ante un dios. «En este caso no se desata el nudo, sino que […] viene cortado por un *deus ex machina*» (Ästh. II, p. 569). Y en un pasaje anterior de las mismas *Lecciones*, presenta ese nudo trágico como oposición entre «las terribles doncellas» y «Apolo», el «nuevo dios» (Ästh. I, p. 447). Las primeras custodian los derechos de la sangre y la familia; el segundo defiende la «justicia del derecho, vulnerado en lo más hondo, del esposo y príncipe» *(ibid.)*. Desde esta perspectiva, el crimen de Orestes y su «redención», así como la posterior posición subordinada de las Euménides dentro de la Ciudad, «constituyen el inicio del Estado como realización del deseo libre y racional» *(ibid.)*.

En el *Naturrechtsaufsatz*, en cambio, la resolución del «caso Orestes», la «tragedia en lo ético», no viene expuesta como ejemplo del inicio del Estado, sino como su complemento y fin: lo presente en la conclusión no es sino la subordinación de la sociedad civil al «nuevo» Estado. En el mundo moderno, la sociedad ha destruido el ideal platónico de la *pólis*, que estaba constituida por dos clases: los hombres libres (dispuestos a morir en nombre de su dignidad personal y de su independencia) y los no libres: por un lado, los comerciantes y artesanos (los «siervos» resultantes de la lucha a muerte por el reconocimiento), y, por otro, los campesinos, la base «natural» de la comunidad, ligada a la tierra, y por eso igualmente dispuesta a morir, aunque se trate de una muerte exclusivamente natural, casi animal, anterior a la lucha por el reconocimiento, que habría sido en cambio el responsable de la escisión —y creación— de la sociedad civil en dos estratos sociales. En el mundo moderno, los comerciantes e industriales —a quienes les aterroriza la muerte, porque con ella perderían la única cosa en que consiste su existencia: el usufructo de sus propiedades— tienden ahora a nivelar lo más alto (la libertad, capaz de superar la muerte violenta) y lo más bajo (el *instrumentum vocale* de Varrón, sujeto a la muerte natural) en una clase única, regida por los principios revolucionarios de universalidad e igualdad (NR, GW 4, p. 456). Esta «opaca indiferencia *(Gleichgültigkeit)* de la *vida privada*» (NR, GW 4, p. 457), dedicada a recoger «los frutos de la paz y de la provechosa industriosidad» (NR, GW 4, p. 458), es la base actual de la *burguesía;* y esos frutos vienen propagados universalmente gracias al derecho formal y a la transformación de la naturaleza, elaborada y artificialmente conformada como muerta particularidad: el objeto del intercambio contractual.

Si tenemos en cuenta este contexto, podemos adentrarnos ahora en la interpretación filosófica del *mýthos* (en el sentido señalado de Creuzer) aducido por Hegel. El punto de partida se puede remontar curiosamente a un inciso del texto schellinguiano de la *Filosofía del arte*, ausente en la exposición paralela de Hegel. A las Euménides —dice Schelling—, adormecidas en el templo de Apolo, «las despierta la sombra de Clitemnestra» (PhK, V, p. 698). Eso significa que ellas son el *pasado natural* de Apolo (la diferencia adormecida en la luz indiferente de la Identidad subjetiva: del *conocimiento* universal), del mismo modo que Clitemnestra, la madre de Orestes,

es el pasado natural de este. La libertad infinita del Yo es la luz en la cual se disuelven idealmente las diferencias naturales. Es, por tanto, una *luz negra* (como la «flor» mencionada en la *Ciencia de la lógica*):[21] no tanto la noche (cuyo sentido consiste en oponerse al día) cuanto un claroscuro o *Dämmerung*, en el que todo se esfuma. Apolo es la *abstracción formal* de las Erinias, de igual forma que el Yo kantiano-fichteano es la abstracción de las «cosas» exteriores, reducidas por el *entendimiento* a fenómenos en la representación subjetiva. Ahora bien, el dominio realmente efectivo de los fenómenos exige la *singularización*, la concreción del conocimiento en cuanto acción. Orestes es este singular que defiende, por orden de Apolo, los derechos pisoteados de Agamenón, no porque este fuera el padre (en cuyo caso seguiría estando prisionero de los derechos naturales de la sangre), sino porque era «esposo y príncipe», es decir, porque, a través del matrimonio y de la dirección de la comunidad política, se había elevado sobre esta naturaleza. Orestes es, así, la encarnación singular de la universalidad, si bien de un universal abstracto, ya que él mismo continúa siendo un individuo unido a la madre por vínculos de sangre. En la muerte efectiva de esta, Orestes «redime» su pasado natural, pero suscita al mismo tiempo ese pasado como «sombra» que empuja a la venganza a las Erinias, las cuales vendrán luego a ser a su vez transfiguradas —en virtud del juicio infinito del Areópago— en un universal contrapuesto al individuo: las Euménides (que cesan *ipso facto* de ser Furias desencadenadas, desvinculadas de todo derecho) representan ahora a la Naturaleza, el No-Yo fichteano, contrapuesto absolutamente al Yo. El «equilibrio» de ambos, al cual se llega a través del voto del pueblo ateniense, representa exactamente el Punto de Indiferencia de Schelling; de ahí la perplejidad de este ante la acción decisiva de Atenea, vista por él —y por el Hegel de la *Estética*— como *deus ex machina*. Según esta interpretación, inteligencia y naturaleza, libertad y necesidad serían absolutamente lo mismo. Según Schelling, en esta reconciliación el individuo «debería» haber sucumbido: su muerte como singular compensaría otra muerte singular, al igual que las dos abstracciones o potencias éticas contrapuestas quedan compenetradas en el pueblo, instrumento pasivo de la radical indiferencia recíproca.

Por el contrario, si seguimos la línea hegeliana, la acción de Atenea (la diosa de la Razón) da efectivamente la razón a Apolo (el dios del entendimiento), salvando de este modo al individuo, el cual debe empero aprender a convivir desde ahora con la posibilidad de una muerte violenta y *propia*, en recuerdo de aquella muerte natural, ahora interiorizada para siempre en su alma (la sombra de la madre muerta); esta mortal «represión de la muerte» no está desde luego dirigida a la mera defensa del derecho abstracto de la sociedad civil (algo que el *burgués*, en cuanto tal, no hará jamás), sino que está orientada a la lucha justa del *citoyen* en favor del Todo de la sociedad política configurada como Estado: el nuevo y más perfecto Individuo (en cuanto universal concreto).

Es la propia burguesía la que debe engendrar, partiendo de los principios abstractos de libertad e igualdad, la clase dirigente específica que la controle desde dentro (mediante un nuevo circuito de retroalimentación: ahora, la sociedad burguesa es vista como «segunda naturaleza») y que defienda al Estado en la guerra internacional. La tragedia «en lo ético» puede ser así leída como una alegoría de la victoria de los ejércitos revolucionarios franceses —bajo la égida del nuevo Orestes: Napoleón— frente a la inane conjunción de fuerzas del Sacro Imperio Romano Germánico. Recordemos que Hegel está escribiendo el *Naturrechtsaufsatz* a la sombra de la Paz de Lunéville (febrero de 1801), la cual inspirará a Hölderlin un himno gigante de reconciliación *(Friedensfeier)*, y de las conversaciones de Rastatt (1802). Las fuerzas conjuntas alemanas serán necesariamente abatidas, porque: «Alemania ya no es un Estado».[22] De ella ha huido la vida

pública, transformada a su vez en un fantasma, pálidamente alimentado con «leyes y palabras», que fluctúan en el «mar muerto de la charlatanería moral»,[23] mientras la realidad efectiva (o sea: «la propiedad y su defensa, gracias a una unión política»; SchE, GW 5, p. 165) está desconectada de ese sistema ideal. La realización efectiva de este sistema no puede hacerse a través de una mera «democracia» de partidos (Hegel tiene bien presente el período del Terror, en la Revolución francesa), los cuales no serían sino facciones de una misma clase, que se anulan recíprocamente: el miedo a la muerte «natural» por parte de la burguesía genera una muerte universal y fría, insípida y aburrida, como cortar la cabeza de una col o «beber un vaso de agua».[24] Una «muerte» que resulta de la apolínea acción disolvente de todo vínculo natural, en nombre de un «*más allá*» que no es más que la abstracción del derecho formal: un vapor que fluctúa «sobre el cadáver de la desaparecida autonomía del ser —real o creída por fe—, en cuanto mera emanación de un gas insípido, el vacío *Être suprême*» (GW 5, p. 318). Es esta muerte universal que produce el *dolor infinito* por la pérdida ya sea de la realidad —natural o sobrenatural—, ya sea de la libertad abstracta y puramente formal: un derramamiento de sangre al que pondrá fin el «individuo universal» (y en cuanto tal, literalmente Alma del Mundo), Napoleón, él mismo surgido de la pequeña burguesía, quien ha roto todo lazo con la naturaleza, eligiendo la carrera militar, y que en vano trata de hacer frente a la corrupta Convención Francesa, premiando los servicios prestados, y sometiéndolos a los exangües principios de la constitución revolucionaria. Pero como es muy sabido, Napoleón cortará decididamente el modo muerto de los intereses particulares de los propietarios burgueses y de las inanes «leyes y palabras» de la Constitución, exclamando, según es fama: «À partir de ce moment, la Révolution c’est moi».[25] Como si dijéramos: ¡Orestes ha tomado el lugar de Atenea y «puesto en su lugar» tanto a Apolo como a las Euménides!

Desde esta perspectiva —que, como hace el propio Hegel, enlaza consideraciones lógicas, míticas y políticas— se explica claramente que el filósofo pidiera a Alemania que encontrara su propio «Napoleón»: el nuevo Teseo, ardientemente invocado en *La Constitución de Alemania*. Y efectivamente, el archiduque Carlos de Austria, en 1809, enviará un manifiesto a los «Pueblos germánicos», a fin de llevar a buen término una sublevación de la Nación alemana, opuesta como Individuo colectivo a la Francia Imperial. Parece como si se cumpliera el deseo de Hegel, al confirmar el hecho de que —como él había previsto— iba a ser justamente Austria, y no Prusia, la encargada de conseguir la reunificación, es decir: la institución de un Estado verdaderamente moderno que arrumbase definitivamente la pálida sombra del Sacro Imperio Romano Germánico. Solo que, como es sabido, el manifiesto de Carlos no produjo la adhesión esperada, y Napoleón terminó entrando triunfalmente en Viena. Tras la batalla de Wagram (en julio de 1809), el Archiduque (junto al alma del proyecto: el conde Stadion, ministro de Asuntos Exteriores) se verá forzado a dimitir. Hegel —que por entonces es ya profesor en un Estado «satélite» del Imperio francés: Baviera— comenzará a dirigir entonces su atención a la Prusia de las grandes reformas, en coincidencia con su retorno «lógico» a un cierto «neo-fichteanismo» que habría superado internamente a la schellinguiana Indiferencia.

Ahora bien, la reconciliación política no es más que una *determinación*, restringida a lo ético, de este *Trauerspiel* que «el absoluto juega eternamente consigo mismo» (NR, GW 4, p. 458): no es la reconciliación absoluta ni la *Verjüngungsfest*, soñada por Hölderlin en el *Friedensfeier*. En esa reconciliación, la eticidad reconoce el derecho de la «naturaleza inorgánica», vista ahora como una parte de sí misma. El ser vivo concede consecuentemente a tal derecho «una parte de sí y lo sacrifica a la muerte». Pero solo una parte, no la totalidad del absoluto: «que se genera

eternamente en la objetividad» *(ibid.)*. Como se ha indicado anteriormente, en las *Lecciones de estética* Hegel señalará que, en la tragedia (limitada ahora al mundo griego), se da tan solo un «reconocimiento objetivo». Por otra parte, el *Trauerspiel* aludido en 1802 tiene poco que ver con la «tragedia moderna», que un decepcionado Hegel presentará más tarde como último punto de apoyo de la «cómica» subjetividad romántica. Al contrario, la verdadera y total reconciliación exige, no solo la conciliación exterior del entendimiento con sus obras en una «reflexión absoluta» (que impregne de precariedad y mortalidad los bienes de los burgueses), sino también una reconciliación, más aún: una identificación interior del sujeto moral con el objeto divino (como si dijéramos: una conciliación que asuma los movimientos contrapuestos de Kant y Jacobi, alcanzada por lo demás —aunque solo en un ámbito abstracto, subjetivo— por Fichte, como viene indicado en *Fe y saber*). Ahora bien, tal identificación *especulativa* y consciente no podría ser, por otra parte, considerada por el sano sentido común más que como «destrucción de lo divino» (DFS, GW 4, p. 21). Por lo tanto, tenemos del lado de la conciliación *realmente efectiva* la libre manifestación (literalmente *suprasensible*, como ya Kant había calificado a la libertad) en el mundo de una diferencia «primordial» (dicho sea de paso: no existe origen, en Hegel, sino diversos dispositivos de recogida *für sich* de lo «Otro de sí»): una diferencia inconsciente, esta, que escinde la puntualidad individual en sentimientos subjetivos y en cosas objetivas. A través del esfuerzo abstracto del entendimiento burgués moderno, a la obra tanto en el mecanicismo newtoniano como en la economía política, tal diferenciación previa habría llegado a identificación consciente como libertad, pasando nuevamente a exponerse así en un juicio infinito, que es el encargado de organizar el lado objetivo de la «mala» infinitud, propia de la yuxtaposición y de la índole sucesiva de la exterioridad fenoménica, asegurándose de paso de que esta «totalidad objetiva» sea «kantianamente» apropiada para el intercambio contractual, jurídicamente regulado. De este modo, resulta aniquilada al mismo tiempo esa expansión muerta, al contraerse «en el punto de la razón (subjetiva) que se autoconoce, o sea, en la totalidad subjetiva» (DFS, GW 4, p. 75).

En términos míticos, la totalidad objetiva estaría constituida por las Euménides, en cuanto diosas benévolas al pueblo, una vez sometidas como «segunda naturaleza» a la «divinidad», e interiorizada, domada en ella la «naturaleza primera», propia de la salvaje Clitemnestra. La totalidad subjetiva estaría representada por Orestes, el cual, una vez juzgado y redimido por Atenea, ha sometido a sí e interiorizado consciente y voluntariamente aquello que antes se le imponía como un destino: la luz indiferenciada y abstracta de Apolo.

Pero, en línea con esta interpretación, bien puede repararse ahora en las limitaciones del «caso Orestes» (o sea las limitaciones de la «grecomanía», válida como máximo para ilustrar, en 1802, la «tragedia en lo ético»). La conclusión de las *Euménides* no sirve para alcanzar una «Indiferencia» absoluta, por decirlo todavía con la inadecuada terminología schellinguiana, que Hegel continúa no obstante empleando (cf. NR, GW 4, p. 458); o sea, no nos sirve para acceder a una verdadera Identidad espiritual de la identidad abstracta (la propia del entendimiento) y de la no-identidad igualmente abstracta (la naturaleza). Orestes no es ni la singularización intensísima de la generalidad del pueblo ateniense (representada en el Areópago), ni, digamos, el Teseo germánico, ni el Napoleón francés; no es ni siquiera Atenea: esa divina «manera de ser» o *Stimmung* del Pueblo. Si esto es así, para acercarnos a esa identificación suprema y absoluta deberemos volvernos entonces a un sacrificio más alto: el sacrificio, históricamente cumplido, de la muerte en la cruz de Cristo, el Hombre-Dios. El cristianismo degenerado y burgués se encapsula físicamente dentro del amoroso e inefable *commercium* de su «alma bella» con su

divino objeto (un objeto tenido contradictoriamente por trascendente, y frente al cual se consumirá en sus oníricos y estériles anhelos), mientras deja libre el otro lado: el de la *Privatleben*, parcelando y reificando el mundo, y alienándose en él. Por eso vocifera contra el pensamiento especulativo cuando este anuncia que la tarea suprema de la filosofía consiste en exigir la Identidad absoluta en los dos ámbitos (algo que implica aceptar una muerte doble, la natural y la del entendimiento). Y, como no podía ser de otra manera, *entiende* esta exigencia de «unificación de aquello que estaba separado en la fe» como una «atrocidad» (DFS, GW 4, p. 21).

Y sin embargo, esta «destrucción de lo divino», que la fe del burgués condena como blasfemia, ha tenido ya lugar *de una vez por todas*, siendo el principio mismo de su fe, según se expone en la *theologia crucis* luterana. En Cristo no ha muerto simplemente el individuo Jesús de Nazaret (si fuera así, estaríamos todavía en la tragedia griega, por compensación e interpenetración de potencias en detrimento de lo singular). En Cristo ha muerto —y sigue estando muerto— el propio Dios, si entendido como principio abstracto y separado: «Dios mismo es [existe como] muerto» («Gott selbst ist tot»; GuW, GW 4, p. 414). Por decirlo de manera mítica, lo que está muerto es la *moîra* griega, el *neutrum* divino (y también, desde luego, el Dios sin rostro ni forma de los judíos). Y está muerto para los dos ámbitos de esta diferencia «primordial»: el lado del sentimiento, oprimido ahora por el «dolor infinito» (GuW, GW 4, p. 413), y el de la naturaleza viviente, el Gran Pan de Plutarco, al cual se referirá también el último Schelling. A ese dolor infinito, a ese doble clamor de una naturaleza «abandonada por la mano de Dios» y a un sentimiento subjetivo de pérdida es a lo que alude la famosa frase de Pascal, citada por Hegel hacia el final de *Fe y saber:* «La nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme» (GuW, GW 4, p. 414). No cabe mayor precisión en esta famosa frase: la «naturaleza» que ha experimentado la muerte total con la muerte del singular-universal, del Cristo, es la diferencia primordial, individualizada y contraída en cada punto consciente como «interior» piadoso subjetivo, y expandida fenoménicamente en miríadas de puntos exteriores, vivientes y autónomos.

Pero la diferencia moderna o burguesa, la diferencia que *es* la conciencia, y que ha interiorizado ya esa muerte, no ha experimentado aún aquello que ella misma ha cumplido ya *sans le savoir* (como le pasaba, por demás, al «burgués gentilhombre» de Molière), o sea: la *muerte de aquella muerte* que era el propio entendimiento reflexivo, la aniquilación de la fichteana conciencia que es ya unidad del sujeto y del objeto —pero solo desde un ámbito subjetivo—, para llegar (en una suprema identificación *posthelénica* y *postcristiana* de Atenea y de Orestes, del Padre y del Hijo) al punto culminante de ese *Trauerspiel* que el absoluto juega consigo mismo: la Indiferencia suprema schellinguiana se transmuta ahora, al final de la *Fenomenología del espíritu*, en la «revelación de lo profundo» («Offenbarung der Tiefe»). Para acceder a esta «suprema totalidad» ya no son válidas ni la tragedia griega ni la comedia, sea la antigua (que se ha negado a tomar en serio la muerte del Gran Pan) o la moderna (que se niega a aceptar e interiorizar el duro destino de la muerte del Cristo). De este modo no se hace justicia a la dureza nihilista de la *Gottlosigkeit* (no tanto ateísmo, cuanto «falta de Dios»), cuyas tremendas exigencias trata de obviar el burgués, refugiándose en «frivolidades, privadas de vigor y siempre troceadas», como en el caso del racionalismo (las «filosofías dogmáticas») o de las «religiones de la Naturaleza» (GuW, GW 4, p. 414), propias del *Sturm und Drang* y de la *Klassik* goetheana. No. Aquello que ha sucedido una vez por todas en el nivel de lo individual y de lo natural: la muerte de Dios (con que se cierra el ciclo de la vida de la Naturaleza), debe ser ahora recogido universalmente en el nivel de la especulación filosófica. Este es el sentido del «Viernes Santo

especulativo», de cuyo más profundo hondón debe brotar la vida del Espíritu absoluto, a partir de la negra y ardiente sangre de la «naturaleza primera», y de la blanca y fría sangre insustancial de la «segunda naturaleza»: la eticidad.

De esta tragedia de lo absoluto nos habla, en fin, la llamada *Fortsetzung des* «*Systems der Sittlichkeit*», de 1803, en la que se reúnen efectivamente, en el punto más alto, los dos ámbitos: el de *Fe y saber* y el del *Naturrechtsaufsatzt*. Un punto que será inmediatamente abandonado por Hegel, tras la dura lección de la Restauración política y el definitivo asentamiento de la burguesía (baste recordar al respecto su temor ante la *Julirevolution* de 1830). Sin embargo, en Jena, cuando creía que aquella época magnífica y turbulenta estaba sufriendo por las fuertes y dolorosas contracciones de un «tiempo nuevo», Hegel dejó testimonio —en un colosal esfuerzo, paralelo en intensidad al de sus contemporáneos Novalis, Schleiermacher y Hölderlin, aunque mucho más complejo— del anhelo por una reconciliación total y definitiva, y no solo en el nivel de pensamiento, como se reconocerá a continuación en el manuscrito de las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1821. En cambio, unos veinte años atrás, Hegel creía de verdad en la *Verjüngungsfest* de Dios, el Hombre y la Naturaleza: el Día de Fiesta *(Festtag)* en el que se habrían debido reconciliar íntimamente, y para siempre, las dos supremas determinaciones de este *Trauerspiel*.

En 1803, quedará transfigurada por una parte la tragedia en lo ético; pero en ella, como reconoce Hegel, la reconciliación es solo objetiva (por seguir con la alegoría: el pueblo de Atenas asume, toma a su cargo —como *segunda naturaleza*— el carácter asilvestrado de las diferencias y de la libertad indiferenciada). De esta manera: «la naturaleza viene santificada, pero no en virtud de un espíritu propio; está reconciliada, pero continúa siendo de por sí algo profano, como antes. La consagración adviene desde el exterior» (Dok., p. 324). Por recordar de nuevo la tragedia (cuyo análisis nos ha servido como parabólico hilo conductor para entender la *era moderna* en el Hegel de Jena): eso es también lo que ocurre, en efecto, con Orestes (en cuanto individuo) y con las Euménides (en cuanto potencia natural universal). Pero esa conciliación acaece externamente, por obra de Atenea. Y por otra parte, será superada *(aufgehoben)* con esta *apokatástasis tôn pantôn* también la misma tragedia del protestantismo (la muerte de Cristo, sentida como unilateral «persistencia del dolor infinito de lo Sagrado»; Dok., p. 324). Esta reconciliación final ya no puede cumplirse ni en lo político ni en lo religioso (en el sentido subjetivo, protestante), sino que será obra de la filosofía especulativa. A través de esta volverá a ganar «la razón su carácter vital *(Lebendigkeit)* y la naturaleza su espíritu». Este es el canto del cisne de aquel Programa que, al inicio del 1798, habían forjado los tres amigos del *Stif*. En efecto, al igual que en el *Ältestes Systemprogramm*, aquí reaparece —por última vez en Hegel, por lo que coherentemente no hablará ya más de «tragedia» en referencia a lo absoluto— el ideal de una *nueva Religión*, en la cual se fundan efectivamente y sin residuos de ideal político (la instauración del Estado como superación —*Aufhebung*— de la sociedad civil, que a su vez había suprimido y conservado —*Aufhebung*, de nuevo— la *polis* griega) y el ideal religioso. Todavía en el *Differenzschrift* aparecían yuxtapuestos el Arte (que es ya en realidad Religión, en cuanto «movimiento vivo» que es «producto de una multitud, de un genio universal»)[26] y la Especulación (en cuanto «razón subjetiva que supera la objetividad, o sea que está carente de conciencia», DFS, GW 4, p. 75). Dos años más tarde, ambos puntos (el político, como absoluto Sujeto-Objeto objetivo, y el filosófico, como absoluto Sujeto-Objeto subjetivo) se querrán identificados en una *nueva religión*, en la cual se recogería el dolor infinito y la entera gravedad de su oposición: ya no enturbiada, sino simplemente disuelta, o sea: cuando haya un *pueblo libre*,

y la razón sea capaz de reencontrar la propia realidad en un espíritu ético que tenga la audacia de *darse propia configuración religiosa en su propio terreno y a través de su majestad* (Dok., p. 324).

Los eruditos conocedores de Hegel nos advierten de que debemos tomar con cuidado estas manifestaciones fragmentarias, recogidas por Rosenkranz, por Haym y luego por Hoffmeister, siendo por tanto susceptibles de haber sufrido manipulaciones, ya que el manuscrito se ha perdido. Seguramente tienen razón. «Eso» no es «Hegel». Ciertamente, no el Hegel corriente, de manual y cita de oídas. Pero, en un período tan breve y extraordinariamente fecundo (solo dos años: de 1801 a 1803), y en la *celeberrima Salana*, Hegel se ha movido en una dirección que iba más allá de Schelling y que, con la potencia del pensamiento, correspondía a la «firmeza de corazón» de su amigo Hölderlin.

El resto es historia. Pero ya no será una historia sagrada. A partir de 1803, las sienes de Hölderlin comenzarán a estar circundadas por la noche de la locura. Hegel, por su parte, se refugiará en una razón vuelta hacia una lógica fuerte, capaz de soportar los horrores del mundo objetivo. La naturaleza había perdido su oportunidad de redención, y el espíritu la de su plena reconciliación con lo otro de sí, o sea con su fondo natural, si exceptuamos al puro y absoluto saber. Fuera de eso, y de la *isolierte Priesterschaft* que sabe de ese saber, continúan sucumbiendo las víctimas de una tragedia cuyo sentido se le escapa. Los hombres seguirán sufriendo, muriendo y matando, mientras que la naturaleza resulta devastada. La tragedia del absoluto no ha encontrado una feliz resolución.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. W. F. (Enz.), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vols. 8-10, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970. Trad. cast. de R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.

— (PhäG), *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 9, Hamburgo, Felix Meiner, 1980. Trad. cast. de A. Gómez, Madrid, Abada. 2010.

— (WdL), *Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke* (GW), vols. 11, 12 y 21, Hamburgo, Felix Meiner, 1978, 1981 y 1984. Trad. cast. de F. Duque, *Ciencia de la lógica*, 2 vols., Madrid, Abada, 2011.

— (NR), «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 4, Hamburgo, Felix Meiner, 1968.

— (Ästh.), *Ästhetik*, 2 vols., ed. por F. Bassenge, a partir de la ed. Hotho, Berlín, Europäische Buch, 1985.

— (ThJ), *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl, Tubinga, Mohr, 1907, reed. Frankfurt del Meno, Minerva, 1966.

— (SchE), *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 5, Hamburgo, Felix Meiner, 1998.

— (FS I), *Frühe Schriften*, vol. I, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 1, Hamburgo, Felix Meiner, 1989.

Hegel, G. W. F. (DFS), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 4, Hamburgo, Felix Meiner, 1968.

— (GuW), «Glauben und Wissen», en *Gesammelte Werke* (GW), vol. 4, Hamburgo, Felix Meiner, 1968.

— (Dok.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. por J. Hoffmeister, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1936.

Cantillo, G. (1996), *Le forme dell'umano*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

Creuzer, G. F. (1810-1812), *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, 4 vols., Leipzig/Darmstadt, Leske, 1841.

Duque, Félix (2003), «Il dolore infinito. Schopenhauer, Hegel, Hölderlin», *Il Pensiero* XLII, 1-2, pp. 7-32.

— (2017), «La muerte es un trago de agua. Hegel y el terror revolucionario», *Argumenta Philosophica* 1/17 (Barcelona, Herder).

Hölderlin, F. (1808), «In lieblicher Bläue...», en *Sämtliche Werke und Briefe* (SWB), 3 vols., ed. por M. Knaupp, Frankfurt del Meno, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Schelling, F. W. J. (SW), *Sämtliche Werke*, 14 vols., Ausburgo/Múnich, Cotta, 1856-1861.

Schiller, F. (1801), *Über das Erhabene*, en *Schillers Werke* (SchW), 14 vols., ed. por L. Bellerman, Leipzig/Viena, s.f.

Notas

1 Enz., § 247: «Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äusserlich* ist, so ist die Natur nicht äusserlich nur relativ gegen diese Idee [...] sondern die *Äusserlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist» (W 9, p. 24). Hay trad. de R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017 (no se señala la paginación, porque la numeración por párrafos la hace innecesaria; además, la edición no recoge los *Zusätze* o «Adendas»).

2 Enz., § 376, *Zusatz* (W 9, p. 538).

3 Enz., § 375 (W 9, p. 535): «Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet […] worin seine Tätigkeit sich abgestumpft, verknöchert und das Leben zur prozesslosen *Gewohnheit* geworden ist, so dass es sich so aus sich selbst tötet». Es evidente la similitud de la muerte del individuo con la de la propia naturaleza (cf. la nota anterior).

4 Curiosamente, esa apenas velada obsesión por el dolor y el sufrimiento universales lo acerca desde luego a Schopenhauer (suele odiarse a los demás cuando estos dejan ver en su conducta o en sus obras aquello que uno tenía por descubrimiento propio). Véase al respecto mi: «Il dolore infinito. Schopenhauer, Hegel, Hölderlin» (Duque, 2003).

5 Cf. PhäG, GW 9, p. 137; trad. p. 315.

6 «Pero esta contingencia es más bien la necesidad absoluta; es la esencia de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia es aquello que aborrece la luz, porque en estas realidades efectivas no hay ningún parecer [o resplandor], ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse solo a sí mismas: por ser solamente ser» (WdL, GW 11, pp. 391 s.; trad. I, p. 617).

7 «El sujeto contiene igualmente ambos momentos dentro de una unidad inmediata, en cuanto Cosa. Pero la verdad de esa unidad es que ella está dentro de sí rota en su deber ser y en su ser; éste es el juicio absoluto sobre toda realidad efectiva» (WdL, GW 12, p. 88; trad. II, p. 215).

8 «[…] el transitar tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la idea se expide libremente a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí» (WdL, GW 12, p. 253; trad. II, p. 405).

9 Cf. Enz. §§ 575-577 (W 10, pp. 393 s.).

10 Para ser exactos, Hegel escribió el *Naturrechtsaufsatz* antes de noviembre de 1802 (cf. Cantillo, 1996, p. 111); el texto relativo a las *Euménides* aparece en el número 2 del vol. II del *Kritisches Journal* (febrero, 1803). Schelling impartió las lecciones sobre Filosofía del Arte (inéditas hasta 1858) en el semestre de invierno de 1802-1803.

11 NR, GW 4, p. 459.

12 SW V, p. 693. Citaremos este curso como PhK; y, en general, las obras de Schelling señalando simplemente volumen y página.

13 «Der König Oedipus hat ein Auge zu viel vielleicht» (1808, SWB 1, p. 909).

14 Schiller, 1801, SchW VIII, p. 420.

15 Repárese en un punto decisivo: después de haber reconocido que la reconciliación con la vida (o sea, el hecho de que Orestes sea absuelto) es «más perfecta» que la reconciliación con el destino, Schelling concluye en el apartado siguiente su exposición de la «esencia» de la tragedia insistiendo —con poca coherencia— en la *sublimidad* «schilleriana» de la aceptación del castigo y de la muerte del héroe: «Que, a través del destino, un inocente se transforme a partir de ese momento en irremediablemente culpable es de suyo, según lo dicho [?], la mayor desventura *(Unglück)* que imaginarse pueda. Pero que el reo se haga cargo voluntariamente del castigo es lo que constituye lo *sublime* de la tragedia, de tal modo que, por primera vez, la libertad se transfigura con la necesidad en una suprema identidad» (PhK, V, p. 699).

16 En 1795, este carácter de la tragedia (propio del «arte griego» en general), entendido como algo superado y sin mayor conexión con el del mundo actual (el del *System des Handelns:* del obrar, sea moral o comercial), resulta aún más enfatizado. Esta lucha, que se sabe ya evanescente y destinada a estrellarse contra la dura necesidad: «suponía una raza de titanes *(Titanengeschlecht)*». En cambio: «Si nuestra estirpe estuviese destinada a sucumbir ante los horrores de un mundo invisible, ¿no sería entonces mejor acobardarse ante la prepotencia de ese mundo y desechar temblando incluso el más leve pensamiento de libertad, en vez de sucumbir luchando? De hecho, nos atormentaría más el terror del mundo de ahora que los horrores del mundo futuro» (*Philosophische Briefe* X. I, p. 338). De este modo Schelling anuncia aquí, implícitamente, el fin de la tragedia (y del mundo griego, en su conjunto), gracias al cristianismo, que nos habría liberado del terror del «mundo invisible» (la *moîra*), sustituyéndolo piadosamente por el miedo a los horrores de ultratumba, de los cuales podrá liberarse, sin embargo, el cristianismo arrepentido: algo que no le estaba permitido al «inocente culpable» de la tragedia griega.

17 «En el símbolo —piensa Creuzer— se da una totalidad momentánea; aquí, en cambio [en la alegoría], se va progresando en una serie de momentos. También por esto es la alegoría y no el símbolo lo que sustituye al mito» (Creuzer, 1810-1812, vol. IV, p. 541). Así interpretado, el mito (una alegoría desplegada, explícita) queda al servicio de la filosofía (baste pensar en los «mitos» platónicos); y su función es similar a la del discurso en prosa: «Solo que en el discurso actúan intelecto y razón en una serie de razonamientos articulados (silogismos); en el mito se presentan razón y sentido en una secuencia de acciones intuitivas» (vol. IV, p. 564). Volviendo a Hegel, y dicho con toda franqueza: el «mito» de Orestes, en el *Naturrechtsaufsatz*, no *quiere decir* en el fondo nada distinto de la conciliación entre lo particular y lo universal (de la reflexión en sí y la reflexión en otro) de la realidad

efectiva: una reconciliación que se logra en y por lo singular, *plenificado (erfüllt)* como sujeto: tal el paso de la Lógica de la esencia a la del concepto, en la *Ciencia de la lógica*.

18 G. W. F. Hegel, *Ästhetik:* La alegoría está al servicio «de la claridad más plena, de modo que la exterioridad de que ella se sirve, en función del sentido que en ella debe aparecer, ha de ser lo más transparente posible» (Ästh. I, p. 386). Bien se ve que, según esto, la alegoría es algo realmente superfluo, sin más valor a lo sumo que el didáctico, ya que el significado puede establecerse por otros medios más adecuados (los propios de la filosofía del derecho, para el caso, fundamentados a su vez en la lógica). Solo que, en 1802, Hegel no dispone todavía de tales medios, por lo que se sirve del «caso Orestes» como si se tratase de un «mito», a la manera de Platón. Cf. *supra*, nota 11.

19 WdL 12, p. 192; trad. II, p. 334: «La elevación del concepto sobre la vida estriba en que su realidad es la forma conceptual, liberada hasta ser la universalidad. Por este juicio, la idea resulta duplicada: dentro del concepto subjetivo, cuya realidad es él mismo, y dentro del objetivo, que él es en cuanto vida».

20 Cf. ThJ. Véase el manuscrito fragmentario, llamado por Nohl: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en particular el frag. 3: «Gesetz und Strafe, Schicksal, Liebe und Versöhnung» (ThJ, pp. 276-293) y el esbozo final: «Das Grundkonzept zum Geist des Christentums« (pp. 385-402).

21 WdL 11, p. 6; trad. I, p. 184: «Y así, disipadas esas tinieblas de la incolora ocupación consigo del espíritu tornado a sí, la existencia parecía haberse transformado en el claro mundo de las flores, entre las cuales, como es bien sabido, ninguna hay negra».

22 «Deutschland ist kein Staat mehr» (este famoso *Reinschrift*, conocido como *La Constitución de Alemania*, está ahora recogido en SchE, GW 5, pp. 161-202; aquí p. 161). El frag. es de 1802/1803, la misma época, pues, del *Naturrechtsaufsatz*.

23 Según el frag. de Berna: *Menschen, frühe*, en FS I, GW 1, p. 408.

24 PhäG, GW 9, p. 320; remito al respecto a mi ensayo: «La muerte es un trago de agua. Hegel y el terror revolucionario» (Duque, 2017, pp. 49-79).

25 Parece que, en lugar de tan altiva declaración, Napoleón se habría visto más bien acorralado por algunos enfurecidos diputados de la Convención, y salvado en última instancia por sus leales de la *Garde Nationale.* Pero, *se non è vero, è ben trovato.*

26 Recordemos los dos ámbitos o «modos» de ser del Pueblo de Atenas: el «humano» (el Areópago) y el «divino» (Atenas).

16
De Hegel a Vico. Un itinerario filosófico[*]

Vincenzo Vitiello

Es kommt nach meiner Einsicht […] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.

(Hegel, PhäG, p. 26; trad. p. 15)

Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit coscientia dubitandi secura.

(Vico, *De uno*, p. 35)

'l Vico agitava un qualche argomento e nuovo e grande nell'animo, che in un principio unisse egli tutto il sapere e umano e divino.

(Vico, *Vita*, p. 36)

1

Comienzo por la distinción, fundamental para nuestro discurso, entre lógica y gnoseología. La primera tiene como tema la verdad, la cual es «en sí y para sí», la segunda, el conocimiento que se tiene, o se puede tener, de lo verdadero. El mundo moderno, a partir de Descartes al menos, ha privilegiado la gnoseología sobre la lógica. Esto se confirma en el mismo lenguaje, que distingue entre la lógica como una teoría de la verdad «objetiva» y la gnoseología como una teoría del aprendizaje «subjetivo» de la verdad. Resulta evidente que la distinción entre «objetivo» y «subjetivo» está hecha a partir del segundo término.

Entre los que sostienen el «subjetivismo» de la era moderna, Heidegger ha sido, por cierto, el más convencido: lo ha considerado no solo como un fenómeno propio de la Modernidad, sino como destino de Occidente, retrotrayendo su origen, al menos, a la reconducción/reducción platónica de la experiencia de la verdad, de la *alétheia* a la *idea*, del desvelamiento del ser a su visión por parte del hombre, y por lo tanto a la precisión *(orthótes)* de ver *(Sehen)*.[1]

Pero esta re(con)ducción de la Lógica —o teoría de la esencia y de la estructura de la verdad— a una gnoseología, a una teoría de la aprehensión subjetiva de lo verdadero, es una dificultad tanto para la comprensión de Vico como para la de Hegel. De hecho, ambos se propusieron temáticamente realizar el proceso inverso, es decir, explicar la aprehensión subjetiva de lo verdadero sobre el fundamento de la estructura o esencia de la verdad.

En el problema de la relación Lógica-gnoseología —verdad-conocimiento— están implicadas varias cuestiones. Para tratarlas adecuadamente es oportuno comenzar con Hegel, cuya *Ciencia de la lógica* se abre, precisamente, con la tematización de esta relación.

2

«Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?». Con esta pregunta se abre el primer libro de la *Ciencia de la lógica:* «¿Con qué debe iniciar la ciencia?» (WdL I, p. 65). Hegel

comienza distinguiendo *Prinzip* de *Anfang*, «principio» de «inicio». El primero es un contenido «objetivo» del pensamiento —el agua, el *ápeiron*, el *Nous*, la idea…—, el segundo, una determinación «subjetiva» del pensar —la intuición, la sensación, el «yo»…—. A primera vista, esta distinción parece llevar a Hegel precisamente a ese proceso, al que acabamos de decir que se opone. Pero esto solamente *parece*. En efecto, Hegel no solo critica como no científico iniciar a partir de la intuición intelectual, o de la revelación interior o iluminación, sino que pone la unidad de Principio e Inicio como determinación esencial del saber, del contenido del saber y del desarrollo del conocimiento. Vale decir: la *primera verdad* es también la *primera* en el proceso del conocimiento, ya que es el fundamento (cf. WdL I, p. 6).

Para operar esta fusión de Principio e Inicio *(Prinzip* y *Anfang)* —que es la crítica más radical de la gnoseología, en la medida en que resuelve por completo el proceso de aprehensión de lo verdadero en el proceso del hacerse de la verdad—, Hegel debe negar toda inmediatez. De hecho, algunas líneas más abajo él escribe que no hay ni en el cielo, ni en la tierra, ni en el espíritu, ni en ninguna otra parte, nada que sea solo inmediato o solo mediado, siendo todo de manera simultánea inmediato y mediado. Abreviando, Hegel nos está diciendo que la distinción entre verdad y conocimiento, verdad y certeza, la distinción entre lógica y gnoseología surge allí donde pensamos lo verdadero como «inmediato», como algo que depende «de sí mismo», frente a, contra otro que lo observa desde el exterior; pero cuando la verdad se entiende correctamente como un proceso, esa distinción cae, ya no hay necesidad de ella. De aquí la fundamental importancia que reviste el tratamiento de las tres primeras categorías de la Doctrina del ser. En ellas está en juego la negación de la inmediatez y, por lo tanto, la afirmación de la verdad como hacerse.

Continuemos ahora con el desarrollo argumentativo según el cual son presentadas las tres categorías de Ser, Nada y Devenir *(Sein, Nichts, Werden)*.

> *Ser, puro ser:* sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de un otro, dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras. Dentro de él *nada* hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es solo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente solo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho *nada*, ni más ni menos que *nada*.
>
> *Nada, la pura nada:* ella es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma. En la medida en que puedan mencionarse aquí intuir o pensar, vale entonces como diferencia que algo o que *nada* sea intuido o pensado. Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación; nada *es* [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar: o, más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser. Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro *ser* es.
>
> *El puro ser y la pura nada es lo mismo*. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, *la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes;* pero justamente con igual inmediatez *desaparece cada uno dentro de su contrario*. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: *el devenir;* un movimiento donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez. (WdL I, pp. 82-83; trad. I, pp. 225-226)

Adolf Trendelenburg ha criticado duramente este inicio de la Lógica. El Ser —objetaba— en cuanto idéntico a sí, es quietud; del mismo modo la Nada. ¿Cómo, entonces, nace de esta identidad quieta el movimiento dialéctico? Hegel —así continuaba Trendelenburg— procede

como Euclides en geometría. Este comienza diciendo: «traza una línea recta»; Hegel, diciendo: «¡piensa!». Pero si uno permanece en el círculo del pensamiento puro, uno no va más allá del ser vacío y la nada vacía, y de estas dos representaciones vacías no surge, no puede surgir, ningún «tercero»: el devenir permanece sin explicación. Hegel da la ilusión del proceso solo porque, sin decirlo *(stillschweigend)*, introduce determinaciones en el pensamiento puro que —de igual modo que el movimiento— son de origen sensible (LU I, cap. III, pp. 38-40 ss.).

A la crítica de Trendelenburg, Karl Werder replicó que entre Ser y Nada no hay solamente identidad, en cuanto la Nada es la explicación *(Erklärung)* de lo que es el ser, es decir, Nada; y el devenir es la interna clarificación *(Verklärung)* de la Nada como explicación del ser. Werder insistía sobre el carácter positivo del negar: «todo negar es solo para nosotros *(für uns)*, y por tanto el afirmar es el operar de la cosa *(das Thun der Sache)*». La negación de la nada afecta solo a nuestro decir: «levanta el velo que la única palabra, por la necesidad del tiempo, arroja sobre la esencia de la cosa». Y esto es, el aislamiento del Ser con respecto a la Nada es solo un efecto de la inadecuación del lenguaje, forzado a decir primero «ser» y luego «nada». «Pero ser es en verdad solo ser en cuanto nada, es ser de sí mismo, es devenir» (LCE, pp. 49-50). En Werder se encontraba la precisa percepción de que los términos *Sein-Nichts-Werden* no deben ser tomados separadamente si se quiere captar la esencia del devenir; quedaba en él todavía la exigencia de mostrar que solo en el *Nichts* el *Sein* se revela, en el *Werden*, el *Nichts* y más profundamente el *Sein*. De esta manera, sin embargo, confería un estatuto propio a los tres términos; y con esto él «analizaba» el devenir, distinguía lo indistinguible. Por no decir que la distinción entre «für uns» y «Thun der Sache», el «para nosotros» y «el operar de la cosa misma», reintroduce por la ventana lo que se ha sacado por la puerta: la distinción entre lógica y gnoseología.[2]

Werder no estuvo solo en la defensa de Hegel contra Trendelenburg. Kuno Fischer se unió a él. Aquel, de hecho, no solo criticó a Trendelenburg, sino incluso a la mayoría de los discípulos de Hegel que, como Erdmann, se detenían en la representación común *(gewöhnliche Darstellung)* de ser y no ser *(Nichtseyn)*, exhibiéndolos como dos conceptos vacíos. Claro está que no se puede encontrar ninguna diferencia en ellos, sino solo una mera tautología. Fischer defiende a Hegel también contra Hegel: «el verdadero concepto de no ser, ni siquiera ha sido suficientemente explicado por Hegel *(nicht deutlich genug hervorgehoben)*». Es que —afirma— no debemos movernos a partir de las representaciones comunes del ser y del no ser, sino a partir del concepto para comprender el inicio de la dialéctica.

> La relación lógica entre los dos conceptos es la siguiente: el no-ser es la inmanente contradicción del ser, el ser se contradice, puesto que contradice al pensamiento, y si el ser no es considerado como acto del pensar *(als Akt des Denkens)* (como ser pensante) entonces no se puede descubrir en él contradicción alguna y no es posible ningún desarrollo dialéctico. Si el ser fuese en verdad ese *vacuum*, que asume la representación común, entonces el no-ser no podría de ninguna manera designar de nuevo el *vacuum*, sería, por otro lado, el no-*vacuum*, o en el *vacuum* el *horror vacui*, o la contradicción inmanente del *vacuum* (LMW, pp. 64-66, § 29 y *Zusatz*).

Ahora bien, además de la inversión de la operación hegeliana —la absorción de la lógica en gnoseología—,[3] lo que se advierte aquí es la falta de demostración, que de ningún modo falta en Hegel, como veremos en breve, de la contradicción. No alcanza con decir que el ser contradice al pensamiento, y este a aquel, atribuyendo al ser, que también es producto del pensamiento, la quietud y al pensar, el movimiento. Es necesario mostrar la contradicción. Mostrarla en el ser. Ya en el ser, como necesario pasar a la nada, y en la nada como necesario pasar al ser.

¿«Necesario»: que quiere decir aquí *necesario*?

3

Si ahora, desde las páginas de Trendelenburg, Werder y Fischer, volvemos al texto base de Hegel, es difícil no dejarse sorprender por un estupor incrédulo. Porque se tiene la extraña impresión, que es, en realidad, más que una simple impresión, de que estos autores, en particular el primero y el tercero, no han leído con la debida atención las páginas de Hegel. ¡Cuánta sabiduría hay en la invitación de Gadamer a «deletrear» *(buchstabieren)* a Hegel antes de aventurarse a criticarlo e, incluso, a corregirlo al interpretarlo!

Deletreando a Hegel nos damos cuenta de que él no dice que el ser pasa a la nada y la nada al ser, sino que uno «ha pasado» a este y el otro a aquel. Ha pasado: «übergegangen ist». Vale decir: no hay en primer lugar el ser en sí que posteriormente pasa a su opuesto. El pasar ya es desde siempre. El sentido del «übergegangen ist» es ulteriormente aclarado en la afirmación de que «cada uno de ellos desaparece en su opuesto». Al pasado del «übergegangen ist» le corresponde perfectamente el presente del «jedes in seinem Gegenteil verschwindet». Ha pasado el ser en la nada, y la nada en el ser, porque ahora que pienso en uno, este desaparece en el otro, y viceversa. Ninguno de los dos está firme en sí. Ninguno de los dos es pensable sino como el otro. Pensar el uno es pasar al otro, y viceversa, en un movimiento que es a la vez un contra-movimiento.[4] Hegel —esto debe quedar claro ahora— aborda el problema del inicio nada más que para negarlo. De-*muestra*, de hecho, que el devenir es el verdadero *Prius*, que primero, el verdadero primero, es el tercero. Es decir, *no hay* «primero», *no hay* «inicio», todo *ya está siendo desde siempre* iniciado. El inicio es «pasado», *eternamente pasado, pasado jamás sido presente*. Lo cual se corresponde precisamente con la tesis de que ni en el cielo, ni en la tierra, ni en el espíritu, ni en ningún otro lado, hay algo que sea solo inmediato o solo mediato. Y esto significa que desde el ser puro, inmediato, simple, simplísimo, *es*, *es ya* el devenir, que no hay que buscarlo después y fuera del ser, sino en el ser mismo. Buscado y *mostrado*. Y aquí se revela la estrategia de Hegel en estos duros pasajes del inicio de la Lógica. La estrategia consiste en esto: en implementar el intento más radical de aislar el ser —a punto tal de definirlo «igual solo a sí mismo y sin ser tampoco desigual respecto a otro» («nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes»; WdL I, p. 82; trad. I, p. 225)— con el fin de evidenciar que ese aislamiento (de-)muestra el carácter relacional y mediado del ser, (de-)muestra la *necesidad* del devenir. El evidente absurdo del intento de separar la identidad de sí mismo consigo mismo de la diversidad de otro —¡no es lícito pensar que Hegel al escribir estas páginas no se acordara de la *koinonía tôn genôn* del *Sofista* platónico!— sirve para demostrar la imposibilidad de «aislar» el ser (o la nada), de pensar el ser (o la nada) «antes» que el devenir, de pensar un puro inmediato, un inicio todavía no iniciado. ¿Y no es, tal vez, aquí, en esta negación de lo inmediato, y del Inicio, donde Hegel marca su división de Schelling?[5]

Se podría objetar: pero si no hay un inicio que ya no sea más allá de sí, más allá del inicio, si no hay inmediatez que no sea ya una mediación, ¿cómo se explica la crítica de Hegel al inicio que ha tenido tanto éxito en la Modernidad: el inicio del «yo»? ¿Hegel no lo critica, quizás, porque es «mediato» (cf. WdL I, pp. 76 ss.)?

Cierto, Hegel critica este «inicio», mostrando que es «mediato» y no «inmediato». El yo, el puro yo, tiene a sus espaldas un largo camino de liberación de lo empírico. Pero, precisamente, este camino, este proceso de «purificación», es eludido por aquellos que colocan el «yo», el «yo pienso», como el inicio absoluto, como aquel «primero» a partir del cual todo puede darse. En resumen: Hegel critica el inicio del yo, porque es un falso inmediato, porque es una mediación

no consciente de sí. El inicio desde el ser, por otro lado, de-muestra la negación de todo inicio. De toda inmediatez. La dialéctica que se des-pliega en las primeras categorías de la *Ciencia de la lógica* «realiza» la mediación de lo inmediato en el único modo posible: haciendo evidente la mediación intrínseca a lo inmediato.

4

Si se entiende este punto, se comprende también por qué Hegel hace preceder la *Lógica* por la *Fenomenología del espíritu* —la cual, recordémoslo, comienza con la certeza sensible o con la aprehensión subjetiva de lo que se considera verdadero—. El proceso fenomenológico muestra cómo la aprehensión subjetiva *sich aufhebt* —se supera— en el proceso de constitución de la verdad. Es siempre la verdad la que opera —aunque *en latencia*—. Ya en la Introducción Hegel nos advierte:

> Ahora bien, puesto que esta exposición [la exposición del saber que es tarea de la Fenomenología llevar a cabo] versa solamente sobre el saber que se manifiesta *(das erscheinende Wissen)*, no parece *(scheint)* ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar […].[6]

Y hacia el final, refiriéndose al espíritu absoluto —al espíritu que ha superado la distinción sujeto-objeto—, pone de manifiesto que todo el proceso fenomenológico se ha desarrollado en el ámbito de la verdad. El *Absoluto* es el océano en el cual fluye el río de la *Fenomenología*, no la desembocadura en la que vierte sus aguas. Esto dice la *parousía del Absoluto:* que este está presente al final, solo porque ya estaba en el principio: «el *Prius* del pensamiento tiene que ser también el primero en el curso del pensar» (WdL I, p. 66). La *Fenomenología* muestra en concreto qué y cómo «el ir hacia adelante es un retroceder en el fundamento, a lo originario y a lo verdadero» («das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen un Wahrhaften ist»; WdL I, p. 70). Y aquí es evidente la «repetición» hegeliana de la relación aristotélica entre *próteron pròs hemâs* y *próteron tê physei*.

Muestra en concreto: en la realidad de la historia, de la acción humana. Que se rige por «lógica inconsciente» o «natural», que teje todos nuestros intereses, instintos, sensaciones, pensamientos y acciones (cf. WdL I, pp. 20 y 24-27). Lógica que es la verdad misma, que al principio en latencia y luego abiertamente rige y guía las diversas formas de nuestra consciencia del mundo.

5

En el idealismo italiano de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX, solo Bertrando Spaventa tenía un conocimiento preciso de aquello que está en juego en la relación Fenomenología-Lógica establecida por Hegel.

Benedetto Croce redujo el problema de esta relación a una cuestión puramente «de escuela», que, no el *filósofo* Hegel, sino más bien el profesor —y, encima, ¡alemán!— Hegel había cargado con significados filosóficos inexistentes. Porque —decía— en el círculo de la filosofía se entra por todas partes: desde la experiencia del arte o desde aquella de la vida moral, o incluso desde la práctica económica. Pero el problema no es ese, empírico, de cómo de hecho entramos realmente en el círculo del pensamiento —más simplemente: de cómo y por qué se comienza reflexionar, y, en todo caso, a reflexionar filosóficamente—, sino el otro, trascendental, de dar

razón a la pretensión del pensamiento de apoderarse de la realidad. Es el problema de dar razón de la identidad entre pensar y ser; o para decirlo con Hegel: de «probar» que el curso del pensamiento es uno con el curso de la cosa misma *(Sache)*. Bertrando Spaventa —a quien Croce consideraba más teólogo que filósofo— había entendido muy bien que podía decirse que la crítica de Hegel a Fichte había sido exitosa en cuanto las *demostraciones* filosóficas de la capacidad del pensamiento de apropiarse de lo real fuesen anticipadas por la revelación fenomenológica de la presencia del pensamiento en las fibras más íntimas de lo real. Solo así la identidad de sujeto y objeto, todavía solo subjetiva en Fichte, habría devenido objetiva.[7]

No menos que Croce, también Giovanni Gentile, que incluso se basaba en la enseñanza de Spaventa, permaneció ajeno al pensamiento de Hegel y en particular a la comprensión del rol de la *Fenomenología* en el sistema hegeliano del saber. No habiendo entendido que el proceso fenomenológico opera en dos niveles al mismo tiempo, el de «conciencia natural» y el de «saber verdadero», y no con otro propósito que el de mostrar la unidad de los dos, criticó la *Fenomenología del espíritu*, ya que en ella lo verdadero era pensado todavía como meta del conocer, ¡trascendente al acto de pensar![8] Tampoco entendió —confundido incluso él por la crítica de Trendelenburg— la refutación hegeliana del inicio. Escribió en la *Reforma de la dialéctica hegeliana*, una tesis que luego fue muy retomada, ¡que Hegel había «analizado» y no «realizado» el devenir![9]

Sobre este punto —debe decirse— Croce mostró una mayor intuición filosófica. Inmediatamente comprendió que el ser y la nada son meras abstracciones, y que el primer verdadero es el concreto devenir. Por lo tanto, pudo rechazar, no sin ingenio literario, las críticas à *la* Trendelenburg.[10] Desafortunadamente, incluso esta intuición no lo estimuló a profundizar el problema. Poco amante de las sutilezas lógico-filosóficas, que pronto despreciaba como teológicas, volvió a distinguir la oposición de la distinción, negando así la tesis anterior del *a priori* de la síntesis sobre el análisis. De este modo se condenó a una labor filosófica al estilo de Sísifo, volviendo siempre sobre sus pasos, para decir y desdecir, y luego de nuevo volver a decir lo ya dicho.[11]

Si he recordado estos antecedentes «hegelianos» de Croce y de Gentile es porque su incomprensión del pensamiento de Hegel pesó mucho en la lectura que hacen de Vico. Nos detendremos en esta lectura por el tiempo que sea necesario para los propósitos de nuestro artículo.

6

Comenzamos con una pregunta: ¿puede considerarse la conversión de lo verdadero con el hecho como el principio fundamental de la filosofía de Vico, como Croce y Gentile siempre han dicho y reiterado, y con ellos, la mayor parte de los intérpretes? A muchos la pregunta les resultará extraña. Es como preguntarse si la «idea» está en la base del pensamiento de Platón, el principio de no contradicción en la filosofía aristotélica, el «Yo pienso» en la reflexión de Kant… Sin embargo es pertinente la pregunta, si queremos ser fieles al dictado de Vico en lugar de a la *vulgata* sobre Vico. Ahora bien, un hecho es cierto: la interpretación de ese «principio» no fue la misma en Croce y Gentile.

Para Croce, la conversión de lo verdadero con el hecho define la estructura del juicio histórico en cuanto vínculo necesario entre filosofía y filología y se encuentra, por lo tanto, en el origen de

la ciencia moderna de la historia. El principio, por otro lado, tuvo un largo proceso de maduración. En la «primera forma de la gnoseología de Vico» —escribe Croce— el *verum ipsum factum* había sido formulado para explicar el conocimiento matemático en contra del intuicionismo cartesiano. En esta primera frase —escéptica—, que para Croce coincide con el *De ratione* y el *De antiquissima*, Vico limitaba el conocimiento humano solamente a la matemática. El mundo natural sigue siendo inaccesible para el hombre: «si physica demonstrare possemus, faceremus», recuerda Croce. E inmediatamente agrega: si uno y el mismo es el principio que rige el conocimiento humano y el divino, no obstante, el hombre solo conoce mediante abstracciones, su saber no es divino, es *simia Dei*. Solamente en una segunda fase, culminante en la *Ciencia nueva*, el *verum et factum convertuntur* es puesto como fundamento de la consciencia histórica.[12] Croce ve aquí en Vico la separación entre el saber histórico concreto y el saber abstracto o, en su terminología, pseudoconceptual, que caracteriza a la división moderna de las ciencias, en *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*.

También Gentile distingue varias fases no de la «gnoseología», sino de la «filosofía» de Vico: después de aquella de la preparación, una segunda correspondiente, al igual que para Croce, a la elaboración del *De ratione* y del *De Antiquissima*, y la tercera señalada por el *De uno* y por la *Ciencia nueva*.[13] Su cercanía a Croce no debe hacernos pasar por alto la notable distancia: Gentile reconstruye el proceso de formación de la filosofía de Vico como una lenta y jamás completa liberación del platonismo, o mejor del neoplatonismo. Estos es: del dualismo entre eternidad y tiempo, Dios y hombre, trascendencia e inmanencia. Resumiendo, Gentile ve en la fallida resolución de la filología en la filosofía el verdadero límite de Vico.

> La mezcla violenta que Vico, mediante un planteamiento dualista, es inducido a hacer, siguiendo los pasos de Platón, de la consideración especulativa *(sub specie aeterni)* de la historia con la consideración empírica *(sub specie temporis)*, ha hecho de la *Ciencia nueva* una filosofía de la historia, allí donde debería haber estado en la forma, como lo está en la sustancia y en lo que constituye su valor, una filosofía del espíritu, es decir, una metafísica de la realidad entendida como espíritu. (SV, p. 111)

Con una terminología en común —rechazo de la filosofía de la historia en favor de la filosofía del espíritu— Gentile y Croce plantearon cosas muy diversas. Los separa —profundamente— la concepción del juicio, según Croce fundado en la distinción, según Gentile, en la oposición. Lo cual en la interpretación de Vico significa que para Croce *verum* y *factum* permanecen en la unidad distintos, como dos modalidades diferentes del *facere;* mientras que para Gentile el *verum* es el *factum* mismo *quatenus fit* —como no deja de especificar—. Y cuando el *factum* no es considerado en su hacerse, él en ningún modo es idéntico a la verdad, sino que es absolutamente opuesto a esta, como la naturaleza respecto al espíritu, la quietud respecto al movimiento, la luz, a la sombra, el muerto, al viviente.

No creo que haya mucho que rescatar de las interpretaciones que Croce y Gentile hacen de Vico. En cuanto a la primera, ya es un signo de radical incomprensión hablar de una «gnoseología viquiana». Es verdad que Croce no prestó atención a la diferencia entre los dos conceptos si definió como «Lógica» su teoría del concepto puro y del juicio histórico, explicando luego, en la sucesiva *Teoría e historia de la historiografía*, que el juicio sobre el pasado nace siempre de un «interés de la vida presente»[14] —y esto no es siquiera gnoseología: ¡es mero psicologismo!—.

En cuanto a Gentile, su lectura de Vico presenta los mismos límites mostrados en párrafos anteriores en la interpretación de la *Fenomenología* hegeliana. La parte más problemática e interesante del pensamiento viquiano —la distinción entre *genitum* y *factum*, esto es: los dos

planos del acontecer histórico, el divino y el humano, y su co-implicación— es criticada de forma simplista como un residuo no superado de la trascendencia.

Ahora bien, está fuera de duda que el problema de método que enfrenta Vico en el *De ratione* es un problema de gnoseología o, más precisamente, de pedagogía del conocimiento. Partiendo de la convicción de que el alma es más amplia que la mente, Vico afirma que, si no quieren tornar áridas la memoria y la fantasía en ventaja exclusiva del intelecto, los jóvenes primero deben aprender la tópica, y luego la crítica.[15] Pero, como aclarará en la *Autobiografía*, el problema supremo en torno al cual se dedicó desde que hubo escrito la primera oración (y aquí, quizá, Vico adelantaba los tiempos) se refería al «Principio [que] uniese todo el saber humano y divino».[16] No era un problema de *Erkenntnistheorie*, sino de Lógica, no el problema del subjetivo conocimiento de lo verdadero, sino el de la constitución de lo verdadero en cuanto tal. La aclaración es fundamental. Cambia, entre otras cosas, la visión del desarrollo del pensamiento de Vico: relaja el vínculo del *De antiquissima* con el *De ratione*, para ponerlo en estrecha relación con el *De uno*. Podemos volver ahora a la pregunta de fondo: ¿el *verare-facere* define la constitución esencial de lo verdadero?

7

Partimos del texto que comienza con la afirmación de que «verum et factum converturtur».[17] A esta le sigue inmediatamente la distinción entre *intelligere* y *cogitare*, aquel como consciencia perfecta, plenamente manifiesta, este como el «pensar» que es «andar recogiendo». Después, la definición de *ratio* como «arithmeticae elementorum collectio», aclarando que de esta el hombre no es *compos*, sino *particeps*.

Desde el inicio, Vico, basándose en la etimología de la lengua latina, dice que el hombre no posee el hacer de la verdad (genitivo subjetivo: el *verare-facere*), sino que solo participa de ella. De aquí la distinción entre *genitum* y *factum*, aquel es propio de Dios, este, del hombre. Debemos ahora comprender en qué consiste esta participación del hombre en el hacer divino, en el generar. Ya la distinción entre *intelligere* y *cogitare* nos pone en camino. Pero Vico quiere ser extremadamente preciso con las definiciones de los conceptos con los que trabaja. El *intelligere*, en cuanto saber *(scire)* completo y manifiesto, es conocimiento de las cosas como realmente son, en sus elementos internos y externos, en cuanto, es decir —y aquí Vico recurre a un ejemplo matemático, geométrico, coherente con la definición formulada sobre la *ratio*—, «imágenes sólidas»; el *cogitare*, en cambio, el «andar recogiendo» se detiene sobre la superficie de las cosas, tiene de ellas solo una *imago plana*, superficial. Por lo tanto, el hombre participaría del *verare-facere* divino en tanto a él le sería dado desplazarse por la superficie de las cosas. Al «generar» divino que, procediendo desde el interior pone en ser («hace») la cosa en su totalidad, correspondería el «hacer» humano que procede desde el exterior y no pone en ser, no «hace», la cosa, sino solo la propia «imagen» de la cosa. El *verare-facere* divino, que es infinito, produce formas *reales*, el *verare-facere* humano solo imágenes-copias, como solo puede hacer una mente finita. Entonces, ¿dos diversas y contrapuestas modalidades del «hacer»? ¿Por un lado, el hacer infinito, y por otro, el hacer finito? Dios y hombre, trascendencia e inmanencia, uno frente al otro, uno en contra del otro, ¿sería este el «platonismo» de Vico? ¿El «platonismo» del que Vico no se habría jamás liberado del todo? En verdad este «platonismo» escolástico (que nada tiene que ver con Platón) fue muy extraño a Vico. Y, en efecto, si pasamos de la consideración del

contenido del conocimiento, de su «objeto», al «sujeto» del conocimiento, nos damos cuenta de que tampoco del *ego cogito* podemos decir que es obra del hombre. En contraste, no solo con Descartes, sino también con Malebranche, Vico escribe en *De antiquissima:*

> *[mens humana] nec se quoque agnoscit, nisi in Deo se cognoscit; mens enim cogitando se exhibet: Deus in me cogitat; in Deo igitur meam ipsius mentem cognosco*. (OF, p. 111)

El hacer del hombre no está en contra del hacer divino, sino tan solo por un pensamiento que se mueve en la superficie de las cosas. En lo profundo, el hacer humano coincide con el de Dios, en el sentido de que es Dios quien opera en el hombre: «Deus in me cogitat». Como en la *Fenomenología del espíritu*, el *erscheinendes Wissen*, el saber aparente o fenoménico, se revela al final como verdadero saber: «la ciencia libre que se mueve en su propia forma», así, en Vico, en el *verare-facere* humano se muestra, al final, el crear divino. Y esto, claramente, respecto no solo al lado subjetivo del «hacer», el conocimiento de sí, sino también al lado objetivo, el conocimiento de las cosas del mundo. También el «andar recogiendo», el poner en orden en que propiamente consiste la actividad del hombre, en su «co-agitare», no es obra del hombre sino de las ideas que operan en él. Y las ideas —los *vera* y el *ordo rerum* que es propio de las ideas— son eternas: divinas, no humanas. La acusación de trascendencia, el así llamado platonismo que Gentile atribuyó a Vico, es solo una consecuencia de la falta de comprensión del profundo espíritu dialéctico que animaba el pensamiento viquiano.

Todavía no hemos respondido a la pregunta de si es el «hacer» lo que caracteriza la esencia de lo verdadero. Pero una respuesta plenamente motivada requiere un análisis más amplio de los textos. Debemos, en principio, mostrar de qué modo Vico argumenta el superarse a sí (el *Sichaufheben*) del *verare-facere* humano en el divino, es decir, el elevarse del conocimiento a la Verdad, de la gnoseología a la lógica. O, para emplear los términos de Vico: de la «certeza» a lo «verdadero». Pasamos, por lo tanto, a exponer el *De uno*, que se relaciona estrechamente con el *De antiquissima*.

8

En el *De uno*, en el preciso intento de llevar la certeza a lo verdadero —«certum pars veri» (OG, p. 101)—, Vico escribe:

> *Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit coscientia dubitandi secura*. (OG, p. 35, § 31)

Comencemos con esta definición de lo «verdadero», que dista mucho de ser *simplex*. Salta a la vista que no tiene nada que ver con la tradicional *adaequatio rei et intellectus:* la *conformatio* está aquí referida al *ordo rerum* y no a la *res*. *Ordo rerum* eterno e inmutable, que tiene en *conformidad* consigo una *mens*, incluso ella eterna e inmutable: «Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur “ratio”». De esta *ratio,* incluso ella eterna, que dice y es la *conformidad* (la identidad formal) del orden eterno y de la mente eterna, deriva la verdad eterna: «Quare, si aeternum est ordo rerum, ratio est aeterna, ex qua verum aeternum est» *(ibid.)*. Es natural preguntarse qué cosa es esta verdad eterna que deriva *(ex qua)* de la conformidad de la mente con el orden eterno. La respuesta se encuentra en la *Sinopsis del derecho universal,* donde Vico define verdadero «quod ordini rerum conformatur» (OG, p. 5). Por lo tanto, verdadero es lo que es conforme al orden eterno de la mente eterna. ¿Lo *que es* conforme en tanto se conforma al

orden, o en tanto está hecho conforme a la *eterna ratio (ex qua verum aeternum est)*? Cualquiera que sea la respuesta, esto resulta evidente: la *conformatio* es «doble», indica conjuntamente la identidad formal de *ordo rerum* y *mens divina*, y la relación veritativa de la *res con el ordo rerum*. La «cosa», la «res» —el evento histórico como la «cosa natural», *tà physei onta*, *factum* incluso ella, o mejor: *genitum— es* tal en virtud del orden que la acoge. *Antes del orden* la *res* es solo un *indefinido quod*. Es clara la conclusión a la cual Vico arriba: verdad y conocimiento son uno y el mismo *(unum et idem)*. Por lo tanto, más que de *lógica* de la historia se debe hablar de *onto-logía* de la historia.

Queda preguntarse, en este punto, qué espacio puede tener el conocimiento *subjetivo* en esta perspectiva ontológica, la *conscientia dubitandi secura*. Se ha anticipado ya el intento viquiano de resolver la certeza en lo verdadero, el conocimiento *subjetivo* en la verdad *objetiva*, pero para poder realizar este intento es necesario que los términos de la distinción que se intente superar *estén allí*. Ahora bien, ¿cuál es el argumento que Vico aduce como prueba de esta distinción? Un argumento *per absurdum:* si no distinguiésemos la certeza de lo verdadero y lo dudoso de lo falso, puesto que muchas cosas verdaderas se consideran dudosas e innumerables cosas falsas se consideran ciertas, llegaríamos a definir las mismas cosas como verdaderas y falsas de manera simultánea, ciertas y dudosas al mismo tiempo. Pero el argumento no es válido, porque en el nivel de la verdad ontológica, de la verdad como *ordini rerum conformatio*, no se dan cosas verdaderas que puedan parecer dudosas: en el horizonte eterno de lo verdadero, todo es cierto, seguro. Mucho menos se dan cosas falsas que parecen ciertas. Las cosas falsas, en rigor de los términos, *no son:* lo que no se conforma al orden de las cosas, es decir, lo que no es «acogido», no pertenece a la esfera del *ser*, simplemente *no es*. Y, sin embargo, si bien el argumento no se sostiene, queda, de todos modos, algo no explicado en la definición de la verdad: el *quod* que es «anterior», *lógicamente* «anterior» a la verdad, y que la verdad presupone. ¿Cuál es el estatuto del ser, la constitución ontológica del *quod* que *debe* conformarse al *ordo rerum* de la mente divina para *ser*?

Esta pregunta vuelve espontáneo el señalar nuevamente allí donde en la *Ciencia nueva* Vico, distinguiendo las «pruebas filológicas» de las «pruebas filosóficas», afirma que estas se encuentran antes que aquellas. Y explica: *antes* del *ordo rerum* —del *debió*, *debe*, *deberá*, que es propio de la historia ideal eterna— no hay más que «troncos rotos e inconexos» (SN44, pp. 903-906; trad. I, pp. 149-151). En verdad no hay nada de esto, en tanto que solo si se tiene experiencia del orden advertimos su falta. Pero, además de esto, lo que ahora se subraya es la consecuencia de la inversión de la relación cierto-verdadero —tópica-crítica en el lenguaje del *De ratione*, filología-filosofía y en aquel del *De constantia jurisprudentis*—: la resolución de la *conscientia dubitandi secura*, de la aprensión subjetiva de la verdad, en la verdad del saber que es la «cosa misma», *die Sache selbst:* en el ser-verdadero de la historia ideal eterna. Esta conclusión necesaria ya está presente en la definición del *De uno:* «certum pars veri». *Pars veri* no porque sea un segmento de lo verdadero, no porque tenga una existencia propia, autónoma, en la totalidad de lo verdadero, sino porque es el momento inconsciente de lo verdadero, el operar latente de la verdad que precede —en la historia ideal eterna— el operar manifiesto: el operar latente, o inconsciente, que se «saca» de sí en el ascender a lo verdadero. Un recorrido, este, que recuerda bastante la *hodós* que Hegel describe en la *Fenomenología del espíritu:* el camino de la experiencia de la consciencia a la consciencia de la experiencia, en el cual está siempre la Verdad de la consciencia que opera en lo profundo, primero en latencia, luego siempre más manifiestamente, hasta la completa *Offenbarung der Tiefe*, la completa revelación de la

Profundidad del ser. Y es solo por esta omnipresencia de la Verdad que es posible afirmar que las «pruebas filológicas» se encuentran últimas en cuanto muestran en concreto, *in re*, la verdad de las «pruebas filosóficas», de la «realidad», estos es, del *ordo rerum*.

Ahora también tenemos la respuesta a la pregunta sobre el estatuto del ser del *quod:* cuanto es anterior a la verdad, no es la duda y/o lo falso, es el operar mismo de la verdad, pero inconsciente. Reflexionando sobre la certeza, plegándose hacia atrás sobre el momento precedente, la verdad se descubre a sí en su «pasado», cuando todavía no era consciente de sí. ¿Entonces *verum et factum convertuntur*?, ¿o no, más bien, *verum et certum*? Esta pregunta anticipa una duda —solo una duda, por ahora—, esta es: si la esfera del hecho no es más amplia que la de la certeza; si el hecho no se arrastra detrás de una «sombra» que se sustrae a la luz de lo verdadero. Si el *quod* no refiere, al menos no alude, a esta sombra.

Pero atengámonos, ahora, a lo que se ha dicho: al *certum pars veri* en cuanto momento inconsciente del obrar de la *ratio*, es decir, de la verdad en cuanto asunción del «hecho» en la *ordo aeternae historiae*. Este enfoque permite mantener unidas dos tesis que se leen en la *Ciencia nueva* en una corta extensión de solo unas páginas, y que parecen estar en un fuerte contraste entre sí. La primera afirma que en la «densa noche de tinieblas» que envuelve «la primera y para nosotros lejanísima antigüedad», se muestra una verdad, no revocable en duda, y es que *«este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres»* (SN44, p. 894; cursiva de Vico; trad. I, p. 141); la segunda, que la *Ciencia nueva* es la demostración de que la historia es obra de la «providencia», la cual actúa «sin ningún aviso, o consejo humano y con frecuencia contra los propósitos de los hombres» (SN44, p. 901; trad. I, p. 147). Comenzamos diciendo, para resolver el nudo de la contradicción, que la tesis según la cual «este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres» no le atribuye necesariamente a la humanidad histórica un obrar autónomo, un «hacer» y un *verare* distintos del *verare-facere* divino. Puede también significar, como de hecho significa, que en el hacer humano opera no el hombre, sino que operan los principios eternos que hacen la historia:

> […] este Mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se pueden y se deben encontrar sus Principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana.

El *verare-facere* no pertenece al hombre, al conocimiento y a la praxis humanos. Si aquí algo puede decirse precisamente del hombre, no es ciertamente el hacer —que es de Dios— sino el «contemplar» (cf. *Sinopsi*, p. 5). El contemplar del obrar divino en él, virtud que permanece aún después de la corrupción del pecado de Adán, si ha sido posible escribir una obra como la *Ciencia nueva*, que trata precisamente del obrar de la «providencia». Pero detengámonos sobre la *forma* de este «obrar».

A la esencia de Dios le es propio el conocimiento que genera, la verdad creadora. Verdad eterna, *aeterna generatio*. Y *aeterna* no en el sentido humano, demasiado humano, solo humano, de generación que perdura sin tener jamás un fin. Eterna, en cambio, porque no es en el tiempo: porque ya desde siempre tuvo lugar. El círculo de la historia ideal eterna, los cursos y recursos, el «debió, debe, deberá» no tiene desarrollo: *es* y tan solo *es*. Nada define mejor el saber histórico —que es propio de la historia ideal eterna— que este pasaje hegeliano que encontramos en las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:*

> Cuando se trata de la idea del espíritu y consideramos todo lo que sucede en la historia solo en tanto su aparecer, entonces, recurriendo al pasado, por grandioso que este sea, estamos considerándolo como presente; pues la filosofía, ocupándose de la

> verdad, siempre tiene que ver con el eterno presente. Nada se ha perdido en el pasado, porque la idea es presente, el espíritu inmortal, es decir, no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es esencialmente ahora. (VPhG, W 12, p. 105)

Nada: si y cuando el hecho es igualado a lo cierto, al momento inconsciente de lo verdadero. Nada: hasta que uno piense que el conocimiento histórico asimila totalmente, perfectamente, el *quod* al *ordo rerum*.

9

Pero esta «interpretación», hacia la que se inclinan no pocas páginas viquianas, sin embargo, no es «necesaria». Es más: en una lectura más atenta a los pliegues, fracturas y contradicciones que hacen de la *Ciencia nueva* un texto inquieto e inquietante como pocos en la literatura filosófica mundial, esta se muestra unilateral y limitada —en definitiva, «no verdadera»—. Me detengo, para dar razón de mi grave (lo sé bien) afirmación, solamente sobre un punto, pero fundamental para la comprensión de la estructura estratificada de la *Ciencia nueva*. Me refiero directamente a la primera edad de la eterna historia ideal, pero no puede sino involucrar a toda la obra y poner en crisis la genial intuición de la ampliación de la *mathesis universalis* a la historia.

En las tres ediciones de la *Ciencia nueva* Vico recuerda «las ásperas dificultades» encontradas por: «descender desde nuestra naturaleza humana civilizada a aquellas indudablemente fieras y crueles que de hecho es imposible imaginar y solo con grandes esfuerzos se consigue entender».[18] El resultado de este filosófico *descensus Averno* —que lo ha ocupado durante «unos buenos veinte años»— plantea muchos problemas. Vico no solo es consciente de ello, sino que tiene el coraje de subrayarlo. Claro, la «dificultad» está en la cosa misma, en la mirada que osa detenerse sobre aquella zona gris, indefinida, que es el límite extremo de las tinieblas en el fondo de la «pintura alegórica», que el rayo de la divina providencia no penetra, sino que apenas roza. El inicio aparece impenetrable casi como la selva, si Vico, para encontrar un terreno menos traicionero, se aleja un poco del primer origen, enfocando su mirada en un «lugar» más cercano a «nuestra humana civilizada naturaleza», en el momento en que los fieros hijos de la Tierra buscaban asilo en las ciudades, entre los primeros *cives*, para someterse a ellos. Pero precisamente, deteniendo la mente en este lugar donde la oscuridad ya se encuentra con la luz, abandona a Livio para confiarse a Orfeo. Busca la «imagen» donde el «entender» nada puede. Pero el filósofo es demasiado consciente de que el suyo es un intento destinado al fracaso. La imagen de Orfeo ya está totalmente penetrada y dominada por el intelecto, ya que a nuestra civilizada naturaleza *está incluso negado imaginar*. Y el entender, incluso obtenido con gran esfuerzo, no alcanza. Como lo demuestra el hecho de que la sombra del inicio se expande sobre el final de la primera edad, confundiendo los límites entre los dioses y los héroes, que a veces se identifican entre sí (SN44, p. 950; trad. I, p. 191). Vico se defiende con una comparación de seguro valor literario, bien conocida —la de las aguas dulces de los ríos que a través de largos trayectos van a dar al mar no se mezclan con el agua salada (SN44, pp. 936 y 1063; trad. I, p. 179 y II, p. 63)—; aunque es verdaderamente arduo atribuir al feliz ejemplo algún valor argumentativo. Pero estos son solo «particulares». Necesarios para introducirnos, pero solo para introducirnos, en el verdadero problema que padece la *Ciencia nueva*, «tocando» su punto focal: la ampliación de la *mathesis universalis* al horizonte de la historia, intuición genial, que muestra, entre otras cosas, la plena participación de Vico en el debate de su tiempo sobre el tema de la «ciencia». Observo aquí, de paso, que es el mismo problema afrontado por Grotius con respecto

al derecho, y por Spinoza con respecto a las «pasiones». Con la diferencia, sin embargo, de que el holandés, en lugar de extender los límites *mathesis universalis* —superando el esquema geométrico de la figura plana— trata las pasiones como puntos, líneas y superficies. Es decir, ve a las pasiones tan solo respecto de la magnitud «extensiva», y no de la «intensiva». Esta, en la distinción sistemática de la *natura naturans* de la *natura naturata*, pertenece no a las relaciones que se constituyen entre las pasiones, sino a la relación de las pasiones con la sustancia, al *conatus*. Resumiendo: allí donde Vico «kenotiza» el ser en el ente, multiplica el Uno en los muchos, vincula la providencia a las historias que suceden en el tiempo, Spinoza reconduce —reconduce, no reduce— los muchos al Uno, sin preguntarse «por qué» de aquel a estos; en el lenguaje de Hegel, Spinoza no lleva la Substancia al Sujeto. Ambos neoplatónicos, el Uno no es un problema para el hebreo Spinoza (problema es más bien lo múltiple, pero él no lo advierte); es un problema para el cristiano Vico.[19]

10

De hecho, ¿en qué modo es posible sostener la unidad de las historias que transcurren en el tiempo en la eterna historia ideal, después de que se ha dicho que del mundo de la primera barbarie, del mundo de la imaginación, no podemos tener experiencia efectiva? ¿Qué «justificación» es posible dar a la relación entre «entender» e «imaginar», si uno de los términos —el imaginar, de hecho— a nosotros nos está impedido conocerlo? O ¿cómo pensar que sea justa nuestra pretensión —la pretensión de hombres de civilizada naturaleza— de entrar en la «mente» de esos lejanos Hijos de la Tierra? ¿Y no es incongruente hablar, refiriéndonos a ellos, de «mente»? ¿Usamos la palabra «pasión» cuando hablamos de otros animales? Es necesario reconocerlo: no tenemos lenguaje para comunicarnos con ellos. Con el lenguaje nos relacionamos con ellos como con objetos o instrumentos de nuestro obrar. La comunicación es exclusivamente entre nosotros, «humanos de naturaleza civilizada», acerca del uso que pretendemos hacer de ellos.

La historia ideal eterna, es forzoso reconocerlo, no es el horizonte de la historia: es solo la perspectiva que *un* tiempo histórico —en nuestro caso, el tiempo moderno— proyecta sobre el acontecer. Pero, al decir esto, es necesario estar atentos para evitar la contradicción propia del «historicismo» (absoluto o relativo, o relativista, no hace diferencia), que, en el mismo acto en el que afirma el límite del conocimiento histórico, lo niega al insertarlo en una totalidad que define o genéricamente «devenir», que, aunque privado de sentido, es, sin embargo, «conocido»[20] o incluso «historia», bien que no escrita por nosotros.[21] La coherencia querría que no hablemos de totalidad, y menos aún de historia universal, incluso hasta de la naturaleza.

La experiencia histórica, nada más que la experiencia histórica, impide «resolver» el *quod* en el *ordo rerum*. Reducir el *factum* al *certum pars veri*. Lo cierto es solo la proyección de la verdad sobre lo hecho. Es la tiranía de la verdad que pretende elevarse a *ontología*. Pero la conciencia, en el alto sentido «histórico», de la distancia que separa el entender del imaginar, hace que esta pretensión sea vana. Es verdad: «el Derecho Romano Antiguo fue un serio Poema»; es verdad: «la Jurisprudencia Antigua fue una Poesía severa» (SN44, p. 1220; trad. II, p. 207). Es verdad: *hoy*. La verdad es el vestido con el cual el presente cubre el pasado —aquello que llama pasado, o también «fue»—. Y no puede más que operar así. No la continuidad, sino todo lo contrario: la discontinuidad del tiempo *genera* historia. La historia *no es*, la historia *es generada*. Es generada

—y *no: se genera*—. El ente histórico no es jamás «por sí», sino siempre «por otro»: «desde otro» y «para otro». Este es el *quod*, del cual podemos hablar solo a partir del *ordo rerum*. De modo tal que el *ordo rerum*, en el mismo momento en que se extiende al todo, fija su propio límite. La misma *ingens sylva* es tal, *ingens* y *sylva*, en la perspectiva de la «historia ideal eterna», o sea: de la visión histórica. Que en el tomar consciencia de ello, no niega el *quod* que de-fine, de-termina, cubriéndolo de paños y colores del conocimiento y no de aquello que el conocer cubre, al contrario, lo supone *posible*. Si lo negase absolutamente, negaría el propio límite; del mismo modo que si lo supusiera real. Porque la diferencia entre el hecho y la verdad concierne no solo, sino en primer lugar al hecho de la verdad. Eso significa que cuanto la verdad sabe y dice respecto de sí misma es posible y no real. También esta última afirmación de la verdad es solo posible.

11

El límite, que la diferencia entre el imaginar y el entender pone a la verdad, concierne al futuro no menos que al pasado. Se refiere en realidad a todo el horizonte de la historia ideal eterna, con la inversión de la relación entre la *Hóra* y el *nyn*. No es la *Hóra* —el presente que no pasa propio de Hegel— que tiene juntos y en sí los múltiples *nyn*, sino que el *nyn* con-tiene la *Hóra*, y por esto es dicho *kairós*. La letra del texto joánico —ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν (Jn 5,25: «llega la hora y es ahora»)— es «restaurada», expresando completamente, perfectamente su «espíritu»: el sentido más profundo.

Es en esta prospectiva que nos proponemos leer, cerrando nuestra confrontación entre «Hegel y Vico», la teoría de los recursos históricos con los cuales termina la *Ciencia nueva*. Motivación no secundaria de esta lectura y su capacidad de vincular el último Libro y la Conclusión de la Obra, en la cual dicha teoría está ampliamente expuesta y razonada, a lo que en el final de la explicación del grabado alegórico, que introduce y resume la obra, Vico escribió, reclamando también «visualmente» la atención del *lector:* «Las tinieblas en el fondo del grabado *constituyen la materia de esta Ciencia incierta*, *informe*, *oscura*» (SN44, p. 814; mayúscula y cursiva de Vico; trad. I, p. 60). La «materia», claro, que la *Ciencia* debe elaborar, pero que no puede nunca, en cambio, «consumir», como los animales la comida, para citar el ejemplo de Hegel. La misma providencia, incluso rigiendo el destino de la especie humana, está obligada a retroceder frente a la potencia de esta «materia» tenebrosa, dejando que llegue al mal extremo de la barbarie de la razón, para que luego se recapacite. Pero nos lega este pasaje de alta literatura y profunda reflexión moral, que inicia con una consideración «política»:

> Mas, cuando los pueblos se marchitan en esta última plaga civil, hasta el punto de que ni siquiera en su interior consienten en tener un monarca nativo, vengan naciones mejores a conquistarlas y conservarlas desde fuera. De este modo, la providencia, ante este su extremo mal, emplea dicho remedio extremo. Y eso, dado que tales pueblos, como bestias, se habían habituado a no pensar en otra cosa más que en sus particulares intereses, propios de cada uno, y habían llegado al máximo del refinamiento, o mejor dicho del orgullo, como las fieras que, al ser contrariadas por una nimiedad, se resienten y se enfurecen; y así, en su mayor gentío o multitud de cuerpos vivieron como bestias desmesuradas en una soledad de espíritu y de aspiraciones, sin que apenas dos pudieran ponerse de acuerdo porque cada uno de los dos perseguía su propia satisfacción o capricho. Por todo ello, con empeñadísimas facciones y desesperadas guerras civiles, la providencia quiere que acaben haciendo de las ciudades selvas, y de las selvas, cubiles de hombres. De tal guisa que, al cabo de largos siglos de barbarie, acaben por oxidarse las malnacidas sutilezas del malicioso ingenio que habían hecho de ellos fieras tan desmesuradas con la barbarie de la reflexión. Barbarie que es distinta de la primera barbarie del sentido, ya que esta mostraba una fiereza generosa de la que otros podían defenderse, salvarse o resguardarse; aquella, con una vil fiereza, bajo lisonjas y abrazos, insidia contra

> la vida y las fortunas de su confidentes y amigos. Por ello, los pueblos de tal malicia reflexiva, debido a dicho último remedio, empleado por la providencia, de este modo atónitos y estupefactos, se encontraron con que no disfrutan ya más de las comodidades, los refinamientos, los placeres y el fasto, sino solamente de las necesarias utilidades de la vida. ¡Y así, en el escaso número de los hombres restantes, y en la abundancia de las cosas necesarias para la vida, volvieran a ser mesurados! De este modo, gracias al retorno de la primera simplicidad del mundo, los pueblos eran religiosos, veraces y fieles. Y así retornó entre ellos la piedad, la fe y la verdad, que son los fundamentos naturales de la justicia, y son gracias y bellezas del eterno orden de Dios. (SN44, pp. 1260-1261; trad. II, pp. 239-240)

Detrás de la descripción de este recurso «feliz» no hay falsos círculos paganos, condenados por Agustín; hay un fuerte sentimiento moral, consciente de que no se puede hacer frente al *malum mundi*, a la posibilidad del fin, no de la civilización, sino de la historia, del hombre —posibilidad que está en la «materia» misma del hombre y del tiempo del hombre, la historia— si no dando forma y figura a aquella *materia* que no tiene forma ni figura. ¿Y de dónde toma, puede tomar, la humanidad histórica las formas y las figuras, para dar un rostro a aquello que la amenaza? ¿De dónde, sino de su pasado, de aquel pasado que ya venció a las tinieblas del *ingens sylva*? Se revela aquí la función de la «historia ideal eterna»: medio necesario al hombre —en especial al hombre de naturaleza civilizada— que para combatir a la *ingens sylva*, que siempre prospera en nosotros mismos y en el mundo, proyecta en el futuro la imagen del pasado.

Se vuelve aquí útil la confrontación con Hegel. Pero con otro Hegel: no el «ontólogo» de la historia, sino el *fenomenólogo del espíritu*, que justo allí donde mayormente exalta lo absoluto, más fuertemente advierte la potencia que lo acecha: *die lichtscheue Macht*, la potencia que tiene en el horror la luz. Potencia no extraña a la autoconsciencia espiritual, de hecho *intimior intimo suo*, y por lo tanto oculta, inconsciente —y extremadamente peligrosa—. Ambos, Vico y Hegel, han re-conocido el carácter trágico de la historia humana, el lazo irreductible de lo humano con la tierra sombría, que conjuntamente te condena y te salva. Pero han enfrentado el desafío de la «sombra» de modo opuesto: Hegel, oponiendo potencia a potencia, Vico, retrayéndose, reconociendo el límite, aceptándolo.

Las palabras finales de la *Ciencia nueva* —«En resumen, por todo lo que se ha dicho en esta obra, debe concluirse finalmente que esta ciencia trae indivisiblemente consigo el estudio de la piedad, y que sin ser piadoso, no se puede realmente ser sabio» (SN44, p. 1264; trad. II, p. 242) — prueban que, en lo profundo, en lo más profundo, la función de la historia ideal eterna no es ni lógica ni ontológica, sino ética. La respuesta, la respuesta última de Vico al apocalipsis de la historia, es enunciable solo con un oxímoron: *mañana podría no haber mañana*.

Referencias bibliográficas

Croce, B. (SH), *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1948.
— (FGV), *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1962.
— *(Logica), Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1947.
— (TSS), *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1954.
— (SPA), *La Storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1954.
— (IH), *Indagini sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1952.
Fischer, K. (LMW), *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, ed. e introd. por H.-G. Gadamer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
Fulda, H. F. (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1975.
Gentile, G. (RDH), *La riforma della dialettica hegeliana*, Florencia, Sansoni, 1954.
— (SV), *Studi vichiani*, Florencia, Sansoni, 1968.

— (TG), *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Florencia, Sansoni, 1944.
— (SL), *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, 2 vols., Florencia, Sansoni, 1942, 1955.
Hegel, G. F. W. (DFS), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vol. 2 *(Jenaer Schriften 1801-1807)*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969 ss., pp. 9-138.
Hegel, G. F. W. (PhäG), *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1954. Trad. cast. de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 2012.
— (WdL), *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vols. 5 y 6. Trad. cast. de F. Duque, *Ciencia de la lógica* (I: 1812-1816), vol. 2, Madrid, Abada, 2011-2015.
— (VPhG), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in zwanzig Bänden* (W), vol. 12.
Heidegger, M. (Wm), *Wegmarken*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1978.
Henrich, D. (HiK), *Hegel im Kontext*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1975.
Lugarini, L. (2000), *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, 2.ª ed. aum., Milán, Guerini & Associati.
— (1998), *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Milán, Guerini & Associati.
Otto, S. (1977), «Interprétation transcendantale de l'axiome "verum et factum convertuntur"», *Archives de Philosophie* 40/1, pp. 13-39.
— (1985), «Umrisse einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des "Liber metaphysicus"», en *id*. y H. Viechtbauer (eds.), *Sachkommentar zu Giambattista Vicos* «*Liber metaphysicus*, Múnich, Fink.
— (1992-1993), «Un assioma (Grundsatz) della Scienza Nuova come principio guida (Leitsatz) per la "critica della ragione storica"», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXII-XXIII, pp. 103-117.
Spaventa, B. (Op), *Opere*, 3 vols., Florencia, Sansoni, 1972.
Trendelenburg, A. (LU), *Logische Untersuchungen*, 1.ª ed. 1840, reimpr. de la 3.ª ed. Leipzig, 1870, Olms Hildesheim, 1964.
Vico, G. *(Vita), Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo,* en *Opere* (O), 2 vols. ed. por A. Battistini, Milán, Mondadori, 21999, vol. I, pp. 5-85.
— *(De ratione), De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere* (O), 2 vols. ed. por A. Battistini, Milán, Mondadori, 21999, vol. I, pp. 87-215.
— *(De antiquissima), De antiquissima italorum sapientia*, en *Opere filosofiche* (OF), ed. por P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1971, pp. 55-131.
— *(Sinopsi), Sinopsi del diritto universale*, en *Opere Giuridiche* (OG), ed. por P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1974, pp. 3-16.
— *(De uno), De uno universi juris principio et fine uno,* en *Opere Giuridiche* (OG), ed. por P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1974, pp. 17-343.
— *De constantia jurisprudentis*, en *Opere Giuridiche* (OG), ed. por P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1974, pp. 345-729.
— (SN25, SN30, SN44), *La Scienza Nuova*. *Le tre edizioni del 1725*, *1730*, *1744*, ed. por M. Sanna y V. Vitiello, Milán, Bompiani, 2013. Trad. cast. de SN44 por J. M. Bermudo, *Ciencia nueva* (1744), vol. 2, Barcelona, Orbis, 1985.
Vitiello, V. (2018), *Hegel in Italia*, 2.ª ed. rev. y ampl., Roma, InSchibboleth.
— (2013), «Vico nel suo tempo», prólogo a Vico, SN25, SN30, SN44, pp. V-CLXXX.
Weber, Max (1904), «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissen-schaftslehre*, Tubinga, Möhr, 1951, pp. 146-214.
Werder, K. (LCE), *Logik*. *Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlín, 1841, reimpr. Hildesheim, Gerstenberg, 1977.

Notas

* Título original: «Da Hegel a Vico. Un itinerario filosofico». Traducción de Alejandro Gutiérrez.

1 Cf. Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit*, en Wm, pp. 201-236.

2 La distinción entre el «para nosotros» y «el operar de la cosa misma» —quizás no sea superfluo adelantar en nota lo que será explicado seguidamente en el texto— también está presente en Hegel, *pero solo para ser eliminada.*

3 Siempre en el citado § Fischer escribe: «El pensar se explica ante todo como ser y este ser lógico como no-ser. Por tanto, el pensar explica: yo soy el ser que no es». Ahora la inversión de sentido de la operación hegeliana no puede ser subvalorada, porque no es lo mismo reconducir la gnoseología a la Lógica o esta a aquella. Lo confirma Fischer mismo donde habla del *vacuum* y del *horror vacui*, es donde queda patente el peligro —el peligro como mínimo— de «psicologizar» el discurso lógico. Según D. Henrich (HiK, p. 83), el camino emprendido por Fischer al interpretar a Hegel lleva inevitablemente («mit Notwendigkeit») al neokantismo.

4 Claramente aquí Hegel está operando con las categorías de la reflexión, en particular de la reflexión «ponente-

presuponente»: cf. WdL II, pp. 25-28; trad. I, pp. 448-450. Sobre el tema, véase mi ensayo «Hegel e la possibilità dell'inizio», *Il Pensiero*, XXXVI,» 2 (1997), pp. 41-54, ahora en Vitiello, 2018 (Parte I, Sec. III/I, «Dall'essere all'essenza», pp. 185-200).

5 Tal vez no es superfluo notar que en estas páginas de la *Ciencia de la lógica* (WdL I, pp. 65-66) Hegel, al criticar la intuición intelectual de Schelling, recurre a la misma imagen («wie aus der Pistole») usada en la *Phänomenologie des Geistes* para rechazar el inicio inmediato del absoluto (PhäG, p. 26).

6 PhäG, pp. 66-67; trad. p. 54. Sobre el tema cf. Lugarini, 2000, en part. cap. V: «Fondazione fenomenologica della filosofia speculativa»; y Lugarini, 1998, específicamente pp. 130-133, sobre la diversa configuración que la relación *Fenomenología-Lógica* asume después de la reelaboración de la Doctrina del ser de 1830.

7 Al respecto cf. Hegel, DFS; Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, en Op. II, pp. 611-678, específicamente pp. 628-668, y *Le prime categorie della logica di Hegel*, en Op. I, pp. 367-437; Croce, «Noterelle di critica hegeliana» (1912), en SH, pp. 172-180, e IH, pp. 54-70. Según D. Henrich (HiK), Bertrando Spaventa, aun evitando la vía neokantiana introducida por Fischer, no aportó ninguna contribución efectiva a la interpretación del inicio de la Lógica, en cuanto, contra las explícitas declaraciones de Hegel, redujo la Lógica «a la explicación del resultado de la Fenomenología». El duro juicio de Henrich se basa en una fundamental incomprensión del intento de Spaventa —completamente alineado con las indicaciones de Hegel— de explicar la relación Fenomenología-Lógica. Pero, sobre el argumento, que no es posible desarrollar de modo adecuado en el estrecho espacio de una nota, me permito remitirlos a mi *Hegel in Italia*, *passim*. En el amplio y fuertemente problemático panorama descrito sobre este complejo nudo de la filosofía hegeliana por H. F. Fulda en su clásico *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, falta, lamentablemente, cualquier referencia a Spaventa (en cambio es citado, no discutido, Croce).

8 Cf. Gentile, «Il metodo dell'immanenza» (1913), en RDH, pp. 196-132, específicamente pp. 227-228.

9 Cf. Gentile, RDH, pp. 20-22; TG, pp. 54-57; SL I, p. 166; SL II, pp. 124-129.

10 Cf. Croce, SH, pp. 18-19.

11 La referencia alude en particular al modo diverso de entender la relación entre los así llamados «distintos», como nexo de términos co-actuales o como relación circular. Croce osciló toda la vida entre estas dos hipótesis, sin decidirse por la una o por la otra.

12 Cf. Croce, FGV, caps. I y II.

13 Cf. Gentile, SV, pp. 112-113.

14 Cf. Croce, TSS, cap. I.

15 Cf. Vico, *De ratione*, específicamente, p. 136. Pero con respecto a la complejidad del *De ratione* remito a mi Prólogo, «Vico nel suo tempo», en Vico, SN25, SN30, SN44, específicamente, pp. XCVIII-CVIII.

16 Cf. Vico, *Vita*, p. 36.

17 Vico, *De antiquissima.* Sobre este texto son fundamentales los estudios de S. Otto, cf. en particular: 1977, 1985, 1992-1993.

18 SN44, p. 899 (trad. I, p. 145). Cf. además SN25, p. 69; SN30, pp. 486, 635; SN44, p. 1099 (trad. II, pp. 91-92).

19 Cf. Vitiello, 2013 (cap. II: «Spinoza e Vico», pp. LIX-CVIII).

20 Cf. Max Weber: la «cultura» es una «sección *finita* de la *infinidad* privada de sentido del devenir del mundo» (1904, pp. 146-214).

21 Benedetto Croce: «La natura come storia senza storia da noi scritta» (SPA, pp. 298-304).

17
De Heidegger a Hegel[*]

Massimo Cacciari

Para Heidegger, la importancia del estudio de Dilthey (en particular de *La esencia de la filosofía*), incluso para la maduración de su alejamiento de Husserl, resulta evidente a partir del examen de las conferencias y de los cursos de los años 1924 y 1925, auténticos prolegómenos a *Sein und Zeit* (estos se encuentran recogidos en los vols. 20 y 64 de la *Gesamtausgabe*). *El tiempo histórico* constituye *el* problema. Las distinciones tradicionales de la filosofía se relacionan con este: *la cosa*, ya sea como realidad temporal, como extratemporal o lógico-matemática, o como supratemporal (Sumo Ente, *Summum Bonum*, Dios), se refiere siempre al tiempo y de esta referencia asume su significado. Pero «tiempo» no es ni un objeto externo, ni un contenedor que se llena ocasionalmente con eventos. «Tiempo» significa *temporalidad del «ser ahí»*.[1] El «ser ahí» no habita el tiempo, sino que *es tiempo*. Es decir, «tiempo» no es más que la historia de las formas con las cuales el «ser ahí» se piensa-y-actúa (o no-piensa, u olvida) a sí mismo en su relación con el Ser, en su esencial di-ferir del Ser. El tiempo es la historia de las formas de apertura del interrogante del «ser ahí» a aquello que lo constituye esencialmente: su relación con el Ser. Pero tal relación no se da más que históricamente, es *historisch durch und durch*. No se da, por lo tanto, una *theoria* de esta relación, sino solamente una *historia;* aquella relación se puede indagar y conocer, resulta visible, solo desde un saber que es él mismo esencialmente histórico. En otros términos, todavía más explícitos, la naturaleza ex-tática del «ser ahí» no puede ser el objeto de una consideración teorética, no puede convertirse en un «concepto», sino que es el presupuesto de todo conocimiento histórico. El «ser ahí» existe ex-táticamente en el lenguaje mismo, en el trabajo mismo, en las decisiones y luchas mismas. «Fenomenología» significará, entonces, aquella investigación destinada a sacar a la luz *(phainomenon-phos)* las formas en las cuales el «ser ahí» se decide por el ser-posible —puesto que esto es precisamente aquello que sucede cuando «yo» (no el Ego trascendental que funciona como «axioma para una deducción», sino el yo como «ser ahí» del individuo, incluso en su originario ser-con) digo, o hago, o lucho (o no sucede: cuando «se habla»)—.

¿Pero cómo es posible combinar la consideración del «ser ahí» como nada más que ser-tiempo, despojando con esto al término «tiempo» de toda acepción naturalista y transformándolo en el de «historia» de las manifestaciones de la *cura* del ser-para-sí en su relación con el Ser, con aquella apertura de la existencia al *límite posible*, que en Kierkegaard coincide con la decisión-salto-apuesta a lo *eterno*? Evidentemente, se trata de una afinidad, aquella que Heidegger considera que tiene con Kierkegaard, que esconde una diferencia abismal. Aquello que Heidegger indica como el límite posible es precisamente la *negación* radical de la posibilidad de «saltar» más allá de la *infinita finitud* de las formas históricamente determinadas en las cuales el «ser ahí» manifiesta su constitutivo carácter ex-tático. El «ser ahí» es ex-tático solo históricamente; su éxtasis es temporal-histórico, y es por esto que el «ser ahí» puede conocer la historia (es decir, estar en relación con otros sujetos, otras épocas, otras decisiones). La apertura al Ser no se presenta jamás *in abstracto*, sino en la indagación-interrogación *(historein)* en la cual al «ser ahí» le es

dado el mundo. El Ser no se encuentra más que en el *destinar* esta infinita interrogación. Cualquier «trascendencia» suya respecto de la *historia* es rechazada *en principio*. Pero, si esto es así, ¿estamos verdaderamente lejos de la concepción hegeliana del tiempo histórico? ¿No estamos más bien en la «simple» disolución de su carácter teleológico, de la jerarquía de culturas y valores que aquel carácter parecía permitir y fundar (en muchos aspectos, presupuesta también en el historicismo diltheyano, teleología «horrible», para un poeta como Benn, portadora de pensamientos que asesinan, palabra «criminal», puesto que está intrínsecamente dirigida a crear nuevos «tipos humanos», portadores de nuevos valores)? Ninguna teodicea camuflada; ninguna predicción sobre la base de la consideración de los hechos; ningún «progreso»: el pasado no es una escalinata para llegar hasta nosotros (Burckhardt); pero estas instancias, por así decir, sanamente escépticas, no pueden ocultar el *fundamentum inconcussum:* solo en la determinación, finitud y condicionamiento de su ser histórico, el «ser ahí» asume, o rechaza, la *cura* de su relación con el Ser. El problema de la *diferencia* no tiene otro lugar más que este. No es un problema teórico, metafísico. Afrontarlo significa, *ipso facto*, verlo *manifestarse* en las formas históricas por las cuales el «ser ahí» manifiesta su ser-posible. ¿Pero no deberíamos pensar también a Hegel en esta dirección? ¿Hay tal vez un lenguaje que exprese la historicidad del «ser ahí» *otro* respecto de aquellos por los cuales el «ser ahí», en su finitud, piensa-obra-decide históricamente? ¿Afirmar que el «ser ahí» no es nada más que tiempo puede arrojar conclusiones distintas? ¿Pero cómo pueden estas representar una real «superación» de Hegel?

La instancia «soberana» que mueve al sistema hegeliano es que el *ordo* del sujeto, para incluir en sí la totalidad de lo *posible*, y no solo de los *cogitata*, debe hacerse valer como el movimiento intrínseco del ente, de la totalidad de los entes. La potencia mediadora del concepto, que anula en sí toda in-mediatez, es *lo mismo* que se manifiesta en el devenir. Tanto la parte, que querría hacerse «todo», abstrayéndose de la relación, como también la apariencia de la simple, inmediata contraposición, se disuelven por el movimiento silogístico, así como por el proceso natural. Y esto a partir de la disolución de la primera, fundamental in-mediatez, aquella que opone abstractamente, absolutizándolos, ser y nada. La concepción «vulgar» del devenir fija en su in-mediatez a estos términos, los *presupone* a ambos; afirma precisamente que el devenir no es más que el venir del ente desde la nada (presupuesta), su transformación y su finalización en la nada. Por eso cuando hay ente no se encuentra la nada, y cuando nada es, no puede haber ente. Y sin embargo, por esta consideración «vulgar», el ente debe también ser nada, proviniendo de esta y pagando por esto el precio de retornar hacia ella… Precisamente, la inmediata contraposición, fundada sobre la asunción acrítica de estos términos, produce esta aporía. ¿Cómo puede la nada ser pensada como *nada-del-ente*, *si* el ente es destino de muerte? ¿Y cómo puede el ente ser pensado como opuesto a la nada si *deviene nada*? En el concepto, estas «vacías determinaciones» desaparecen, subsisten solo en su desaparición, «als verschwindende». El ente existe como devenir de determinación en determinación; la «superadora» no anula en absoluto o niega la precedente, sino que la subsume en sí, deviene memoria viviente hasta, de algún modo, re-crearla; la muerte no es más que *traspaso*. El devenir no es solo «haltungslose Unruhe», sino también, y en uno, «ruhiges Resultat»; en el resultado inerte *vive* ya el fermento que conducirá a una nueva manifestación del Espíritu; la inquietud implacable del devenir es concebible solo a través del *saber* que en ella se produce. El devenir, en Hegel, no se expresa en absoluto como una suerte de combinación de ser y nada, sino que se expresa en virtud de la superación de ambos términos, la cual se afirma en la contradicción infinita, en todo momento y en todo saber, de inquietud insatisfecha y resultado alcanzado. Toda forma es *intrínsecamente* traspaso; y todo

traspaso es trans-formación, metamorfosis. La abstracta contraposición puede producir solo la idea del dis-currir vacío de las determinaciones: una termina en la nada y otra surge. El concepto, en cambio, *recoge* estas determinaciones en su inseparable distinción, como momentos que desaparecen *solamente en su traspaso-en-otro*. El concepto «detiene» el flujo del devenir en la concatenación de sus «resultados», en el momento mismo en que concibe estos últimos como el producto de la «haltungslose Unruhe». El concepto no «detiene» más que el dis-currir de los meros «datos de hecho», y en el «resultado» incluye el sentido y la necesidad. Este se distancia de la consideración empírica, que se limita, como mucho, a su co-ordenamiento, para recoger en los hechos la intencionalidad creadora del sujeto y el conjunto de estos hechos como su producto. La historia no es más que el paso de las épocas de la manifestación del incontenible *trascenderse* del «ser ahí». Su consideración empírica se limita a la concatenación (en cuanto definible) de los eventos; en el concepto, en cambio, se construye una temporalidad, por así decir, *rítmica*, hecha de *instantes*, o de épocas, en las cuales el Espíritu llega a un resultado inerte, que, manteniéndose así, traspasa —que está tranquilo justo en su ser necesario y fecundante—.

¿La diferencia heideggeriana entre *Historie* y *Geschichte* indica un problema distinto? Claro, Heidegger no se refiere al Espíritu, que unifica *a priori* la historia en cuanto impulso a la autoconciencia, a la realización de su soberanía sobre la totalidad del ente. Las épocas no se disponen «providencialmente» al Fin que la lógica del sistema, que la *theoria*, reclama. Pero el fundamento común, y esencial, se encuentra en la crítica radical de toda exposición empírica de los hechos, esencialmente conducida sobre la base de relaciones de causa y efecto, y en la consideración del devenir histórico como manifestación de vivencias *universales* (para decirlo en el lenguaje de Dilthey). Su universalidad está pre-comprendida por Hegel a la luz de la idea del Saber absoluto, coincidente con la realización del Reino de la libertad. Su universalidad es, en cambio, para Heidegger, la manifestación de las distintas formas con las cuales el «ser ahí» se relaciona con el Ser, escucha su llamada. En el primero, es el «ser ahí» que se *destina;* el Espíritu no es más que la totalidad de las formas en las cuales su destino se expresa históricamente. En el segundo, es el Ser que destina, y cuanto más reconoce su diferir con el Ser, mucho más profundamente lo escucha. Y aun así, solamente en la determinación de la época se da la relación, que sea escucha u olvido. Toda época se «conmensura» a la forma de esta relación, como en Hegel al grado de autoconciencia de la libertad del «ser ahí». Para ambos, el carácter ex-tático del «ser ahí» no habita otro lugar más que el tiempo histórico. Y solamente el saber en torno a la historia-*Geschichte* del «ser ahí» abre el Espíritu al saber, así como a poner la diferencia entre Ser y ente. No se da ni un saber del Espíritu, ni un saber de la diferencia que no sea un *saber de la historia*. De hecho, la historia no es más que este saber por parte del «ser ahí», saber que es hacer, producir, *praxis;* saber que se constituye en el ser-con en el interior de cada época y entre presente y pasado.

Pero si parece imposible pensar el «ser ahí» excepto como *histórico* en sí mismo, *destinante-destinado*, y por eso pensar su saber en cuanto historia, *historia* en el sentido original del término,[2] ¿no será la perspectiva hegeliana más coherente que la de Heidegger? La crítica de la resolución del tiempo en el concepto, de la comprensión exhaustiva, es decir, de los contenidos de la historia universal en el Saber-*Sophia*, ¿no termina, en definitiva, poniendo en discusión el «resultado inerte» de toda perspectiva inmanente? Si no es concebible, o es, en cualquier caso, indescriptible, una «suprema conciliación» entre tiempo y concepto, por el cual el pasado «resurja», en un sentido radicalmente ateo, es necesario que el ser-posible del «ser ahí» *exceda* constitutivamente su ser histórico. O el círculo se cierra (y aquí no cuentan las formas específicas

que asume su curso), o el «ser ahí» no es solamente el acto de su trascender, sino que se encuentra en el problema de un *trascender* de frente a sí. O su ser historia-saber histórico se cumple, o esto no es todo, y es necesario dar cuenta de aquello que en el ser «trasciende» su ser-tiempo. Es demasiado «negocio» una crítica del sistema hegeliano que, partiendo de las mismas premisas absolutamente inmanentes, refute la «conclusión» de estas. Esta instancia «resolutiva» parece necesaria, inevitable respecto de aquellas premisas, independientemente del carácter teleológico que asume en Hegel. Si la consideración de la historia no se concluye en su comprensión efectiva, en su *saber*, el «ser ahí» no podrá reconocerse como plenamente histórico. Mientras que el «lugar» de la historia permanezca para él también siempre *Un-heim*, conocer la historia no será para el «ser ahí» conocer el propio *destino*, la propia *Geschichte*. Mientras que la consideración histórica se interrumpa en la época, en la forma determinada en la cual el Ser se dirige y destina, o, hegelianamente, en la cual el Espíritu se manifiesta inmanentemente a la Autoconciencia, el «discurso» histórico no se convertirá en concepto; es decir, el «ser ahí» discurrirá de época en época sin llegar a la Época de la manifestación completa del propio ser histórico. La objeción fundamental a la lógica hegeliana que Heidegger puede oponer —que cada «cumplimiento» de la historicidad del «ser ahí» contradice esencialmente el Ser-posible, que el «ser ahí» es histórico en cuanto infinita apertura a lo posible— puede ser así invertida: precisamente el ser-posible, radicalmente asumido, comporta la posibilidad por parte del «ser ahí» de trascender el carácter inmanente del propio trascenderse. Y reabriría aquí aquel sello límite de lo posible, en Kierkegaard, que para Heidegger constituye, en cambio, una «traición» de la finitud del «ser ahí».

Es necesario, en definitiva, arrojar luz sobre lo que está en juego en la crítica del concepto de tiempo e historia en Hegel. La conclusión del *discurso* histórico no es un *caput mortuum* del sistema, sino su resultado necesario y, en todo sentido, lógico. Su rechazo abre inevitablemente a la *diferencia* o a la posibilidad de la diferencia entre «ser ahí» y ser histórico. Este «peligro» es advertido con profunda precisión por Marx, quien buscó «enmendar» a Hegel en este sentido. Y este mismo «peligro» es asumido por Kierkegaard como el camino, *póros*, por asumir y recorrer hasta el final, con radicalidad análoga a aquella con la cual Hegel había realizado su historia. ¿Podemos plantear hoy la pregunta sobre si el camino de Heidegger corresponde a estas *decisiones*? ¿Representa este una resolución superior, o más bien la búsqueda de un imposible reconocimiento mutuo? ¿O de una armonía imposible entre el límite posible (pero declinado en los términos del ser-para-la-muerte) y el co-pertenecerse absolutamente histórico de Ser y «ser ahí» en el coloquio entre destino, «aquello» que destina, y la escucha?

El problema decisivo que Hegel permite afrontar, justamente desde el punto de vista del significado de *Geschichte*, y que tal vez precisamente el ser-posible de Heidegger deja in-expresado, es aquel que se refiere al cumplimiento de la «época histórica». Si la historia tiene un fin, «cumpliendo» así la misma esencia histórica del «ser ahí», esto no puede significar banalmente el fin de una narración, sino la disolución de la capacidad por parte del *«ser ahí»* de concebirse todavía históricamente. La determinación del «ser ahí» como tiempo, y tiempo histórico, en sí, no puede, lo hemos visto, más que tener un sentido absolutamente inmanente. Pero la plena inmanencia es concebible solo *en el límite*, en cuanto resolución de toda exterioridad en la inmanencia de la conciencia misma. Y en el momento en el cual aquello hacia lo cual la conciencia misma estaba destinada es alcanzado, toda destinación ulterior debe ser suprimida, puesto que, de lo contrario, esta parecería, en este punto, trascendente al «ser ahí». El «cierre» de destino y destinación, es decir, del sentido de la *Geschichte*, implica entonces el final,

no simplemente de una época, ni tampoco de la historia entendida como concatenación de eventos, sino del «ser ahí» como ser histórico. ¿Pero qué significaba para Hegel la historia, fenomenología de sus épocas? La compresión del *hacer* del «ser ahí» dirigido a la plena develación de la propia potencia, actividad incondicionada del «ser ahí». La comprensión de la «dinastía» del Sujeto, hasta la afirmación insuperable de su sustancialidad. La historia heideggeriana muta radicalmente de contenidos, pero permanece centrada sobre las formas de la escucha por parte del «ser ahí», permanece como una historia de las decisiones para la escucha que el «ser ahí» asume (o de las cuales escapa). Para ambos, historia y *responsabilidad* se entrecruzan constitutivamente. Ambos parecen moverse todavía, en un acuerdo divergente, en el surco fundamental de aquella «dignidad» del hombre histórico que Jünger ve como la característica distintiva de la civilización de Occidente, comenzando, antes que de la *philosophia*, de la *historia* heraclítea. Pero si ahora la consideración del «ser ahí» debe aparecer como plenamente histórica, puesto que la esencia misma del «ser ahí» parece ser así (en toda la determinación de la expresión, como resuena precisamente en Marx: ser como ser-social, históricamente determinado), esta no puede desembocar, alcanzado el concepto, en una narración infinita. La comprensión de la totalidad de las épocas en la Época del Saber implica el cumplimiento de la historia en cuanto búsqueda, investigación, lucha por parte del «ser ahí» por la afirmación de la propia sustancialidad universal. Implica el cumplimiento de aquella época, en particular, en la cual la historicidad del «ser ahí» se ha afirmado grandiosamente, concibiéndose bajo el signo de un Dios «histórico». El *Lógos* no puede no tender a *comprehendere* en sí, a juzgar en sí, la totalidad de las épocas, sino en la inmanencia de la conciencia subjetiva: el resultado no está inerte si no en la inquietud vivida del proceso que conduce a él. En el momento mismo en el cual se llega a declarar completa esta *inmanentización* de las «vivencias universales» —que son los contenidos del proceso— en la totalidad *Lógos*, el hombre histórico ha cumplido su misión.

¿Qué subsiste? ¿Qué se puede señalar *más-allá-del-hombre*? Esta pregunta se puede formular a partir del sistema hegeliano de modo más claro que desde el *pensar* de Heidegger. El *denken-danken* heideggeriano está indicando el camino de una palabra que supere el sentido impositivo del decir determinante, del *cogitare* que hace del ente nada más que un *cogitatum*, pero la esencia del «ser ahí» en cuanto temporalidad-historicidad permanece indiscutida. ¿El más-allá-del-hombre es entendido «simplemente» como más-allá-del-*lógos*, en el significado «lógico» del término, o más allá del *lógos*, en cuanto *históricamente encarnado*? En el *Lógos* que aparece, que se manifiesta, en el evento o en la *epifanía* del *lógos*, toda la historia está pre-juzgada —sin embargo esta continúa, procede—. ¿Es un progreso *ad infinitum*, una «mala infinitud»? Pero entonces el *Lógos* sería para su propio fracaso, y nada más, dado que su significado consiste en reunir-*todo*. En su despliegue, de contenido en contenido, en su explicarlos en sí, el *Lógos*-Espíritu llega al fin al cual siempre estuvo destinado, retorno en sí mismo, lleno de todas las formas del hacer-pensar de las cuales el hombre *histórico*, en el cual se ha encarnado, se ha mostrado capaz. En el «retorno» del *Lógos*, el hombre histórico desaparece. Se disuelve en su mismo triunfo. Y ya no hay tiempo. Hegel piensa este destino en clave radicalmente atea, sin embargo, el paradigma teológico es evidente. Este parece ausente en Heidegger —pero no es precisamente esta «ausencia» la que impide que se pueda pensar un más allá del hombre *histórico*—. ¿Y cuál puede ser el lenguaje de este hombre si no aquel con el cual él ha *hecho* la propia historia, determinando como propia *posita* la totalidad de los entes? Desde este punto de vista, el *Übermensch* de Nietzsche podría parecer más cercano al «fin de la historia» de Hegel

que al significado *rememorante*-acogedor del *lógos* heideggeriano. Es revelador cómo Heidegger, en efecto, no considera, en su grandiosa *Erörterung* de Nietzsche, los rasgos lacerados, aunque contradictorios, que conducen aquella figura *más allá* del meridiano del nihilismo realizado. En el más-allá-del-hombre se llama la atención sobre un cumplimiento de la esencia histórica del «ser ahí», que contradice los fundamentos originarios del pensamiento heideggeriano.

Fin del hombre histórico no significa en absoluto, lo cual debería ser evidente y sin embargo es malentendido, interrupción de la cadena de los eventos que la *Historie* puede describir, sino fin del tiempo como *decisión*. Nada más queda por decidir, dado que no se dan más bifurcaciones ante las cuales el sujeto deba *hacer*. El interrogante trágico, al cual filosofía y filosofía política han creído encontrar respuesta, *ti draso?*, «¿qué haré?», no tiene ya razón de ser. El *operari* que procede es destinado por el sentido del cumplimiento de la historia —*Geschichte*—, el sentido de la historia ha sido completamente «remitido». No había historia sino más que por el hombre histórico que la hacía, decidiéndose de época en época. Toda época estaba marcada por *alternativas* que se imponían a su mirada y que él concebía como destinadas a él. El hombre histórico es el sujeto *responsable* que se siente destinado a dar respuesta a situaciones «duales». El destino del hombre histórico habla a través de *dissoi logoi*. Pero el *lógos*, por su naturaleza, exige unidad, unidad de lo múltiple, pero precisamente por esto unidad *insuperable*. En el momento en que el *Lógos* manifieste su esencia, se *devele*, *Offenbarung*, y esta historia revele su destinación última, su carácter esencialmente escatológico, aquel lenguaje del hacer como *dran*, de la decisión responsable, llamado-llamada al individuo, del *Beruf*, no tendrá más valor, o asumirá un valor que ya no es «de este mundo». La época de las épocas, la Época del fin de las épocas, o de la historia, es aquella en la cual el valor, si está, no es de este mundo. En el mundo, aquello que vale, aquello que tiene potencia, es la unidad del sistema en la cual el hombre histórico desaparece.

La inaudita porosidad que hoy caracteriza las palabras-clave de la *Geschichte* es el testimonio más tremendo de este fin, del *eschaton* que tal vez ha comenzado. El confundirse aparentemente babélico de guerra y paz, justicia y derecho, Estado y nación, *éthos* y moral, libertad y deber, no es en absoluto signo de una crisis teórica, de debilidad especulativa, sino más bien de la imposibilidad de decisión auténtica. Aquello que puede parecer como creciente ocasionalismo o relativismo es en realidad, opuestamente, índice del fin del *contradecirse* de los tiempos o de las épocas. Aquellos términos, en efecto, podían asumir significados unívocos solo a partir de *puntos de vista* determinados y en oposición efectiva entre ellos. Nada es más significativo, en el sentido de la omnipresencia en todo campo, que la metáfora del *juego:* el lugar del conflicto *histórico* es considerado y distribuido *(nómos!)* como campo de juego, sobre la base de reglas y árbitros compartidos y sobre el presupuesto de conductas leales. El enemigo, en cuanto no calculable en este paradigma, es literalmente alógeno, no es de este mundo. Precisamente como *el bueno* —aquel que todo dona más allá de toda lógica de intercambio, que «disipa» toda voluntad de vencer de aquella competencia en la cual, cualquiera que resulte vencedor, siempre es solo el *nómos* el que la funda al afirmarse—.

Pero este resultado, que con extraordinaria eficacia analiza-*disuelve* los términos de conflicto y decisión, que constituían la nervadura del hombre histórico, se anuncia precisamente en Hegel con una claridad mayor que en toda filosofía o post-filosofía sucesiva. A la epifanía del *Lógos*, cuando todo *ha sido*, ha devenido *sido*, cuando toda decisión ha sido tomada —y no queda más que «jugar» el juego decidido, o, lo que es lo mismo, inventar otros juegos— desaparece el

sujeto responsable, «culpable», pero se afirman las *potencias* que su historia ha producido. En la propia «actividad», estas pretenden cumplir en sí todo imprevisto, todo *ad-veniens*. Ya nadie que pueda llegar como un ladrón en la noche… es decir, secularización completa, hasta el olvido «perfecto» de sus contenidos originarios. Pero estas potencias no pueden, entonces, más que presentarse como *in-mediatas*. Al final del concepto, de la *lógica del concepto*, está lo In-mediato nuevamente. Nada «media» ya la potencia de las potencias que la historia ha producido y de las cuales la hora marca el apocalipsis. Ningún sujeto, ningún Ego, puede ser *Krisis*. Pero esto, precisamente, comporta que ellas, fruto de la energía tremenda de la mediación, es decir, de la historia, contradigan el propio origen. Y por esto es imposible afirmar que ellas den término a la *contradicción*, a la *potencia de lo negativo*, dado que la manifiestan en sí precisamente al deber ocultarla.

El orden que las potencias ejercen no aparece ya como el producto de una responsabilidad subjetiva, de un discurso que ha asumido la carga de *justificarse* frente a otros, de hacer parecer justo el propio *nómos* —este orden se da como *imagen inmediata*, evidente por sí—. La potencia se despliega inmediatamente en el interior de las formas vitales, no nace de ellas y de su contraste, sino junto a ellas. Aquella de las potencias que la historia ha creado se ha convertido en la lengua materna. ¿Pero no constituye precisamente esto un «retroceso» a la imagen *mítica*? Las potencias que cumplen el destino del hombre histórico, en el subsumir en la propia pretendida inmediatez las contradicciones que las han producido, «retornan» a la potencia del *mythos*. O a aquello de lo cual Hegel hablaba a propósito del arte simbólico: Esfinge que se opone al sujeto, como potencia de la exterioridad. Pero que, al mismo tiempo, precisamente porque lo interroga como enigma, se encuentra en el origen de toda duda, búsqueda, *sképsis*. Doble movimiento, por tanto: si, por un lado, el fin del hombre histórico implica la afirmación inmediata de las potencias producidas por él y, por lo tanto, la representación de aquellas como imágenes míticas (Técnica, Ciencia, Economía), cuyo orden se constituye dentro del *cuerpo mismo* de las formas vitales, estas imágenes, por otro lado, no son más que el producto mediado de la historia, y pueden sustraerse mucho menos del *mythos* originario que de la interrogación del *lógos*. Quien pueda desarrollar esta interrogación, podrá decirse solo en negativo. No podrá ser el hombre histórico que en aquellas potencias se ha resuelto y cumplido. Ni siquiera el hombre «religioso» que en la revelación del «Dios histórico» se ha sobrepasado, casando inextricablemente el propio destino con el del hombre histórico. No será, entonces, ni el hombre del *trabajo*, que desaparece triunfando en la idea de una neo-naturaleza, perfectamente correspondiente a aquella de bio-política, ni los cultores del Dios que muere-y-resucita en la «progresión» de la épocas. El más-allá-del-hombre será quien sabrá conducir aquel interrogante hasta la disolución de la imagen mítica de las potencias. Claro, la esencia de su «ser ahí» no podrá ser dicha temporal-histórica. El resto es silencio.

Notas

* Título original: «Da Heidegger a Hegel». Traducción de Alejandro Gutiérrez.

1 El término italiano *esserci* se refiere al término alemán *Dasein*. Nosotros hemos optado por traducir *esserci* como «ser ahí», siguiendo la traducción al castellano de José Gaos. Véase J. Gaos, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2014. *(N. del T.)*

2 El término ἱστορία, además de «historia», puede tener el matiz de: «saber», «investigación», «conocimiento», «resultado de la investigación», «relato», etc. *(N. del T.)*

18
La efímera era de Goethe

José María Ripalda Crespo

En 1773 Goethe publica su drama *Götz von Berlichingen con la mano de hierro*. La conmoción es inmediata, el ataque al teatro cortesano es directo por la quiebra de las tres unidades de acción, tiempo y lugar; pero también lo es por la introducción del lenguaje vulgar, por el recurso «romántico» *(avant la lettre)* al pasado alemán y por su aire de tormenta e ímpetu, *Sturm und Drang*, que cobra carta pública de naturaleza. El gran Federico II de Prusia, el déspota ilustrado, de cultura expresamente francófila y antigermana, reacciona con desprecio ante este remedo detestable, según él, de «cierto teatro inglés», repleto de vulgaridades repulsivas. Ese teatro inglés era para Federico II el de Shakespeare, propugnado ese mismo año públicamente por Herder y aun por el ilustrado Justus Möser; un Shakespeare cuya lectura pronto le sería recomendada al joven adolescente Hegel en el colegio. Solo un año después del *Götz*, la novela *Las cuitas del joven Werther* extendería la fama del joven autor por toda Europa; también Shakespeare se estaba imponiendo. Se puede decir que en 1774 se abre irremisiblemente una nueva era, que llevará el nombre de Goethe hasta 1832, año en que Goethe muere, inmediatamente después de acabar el *Fausto II*. La reacción del monarca prusiano ya solo cuenta como anécdota.

Así se abre un período decisivo en la cultura de habla alemana, que se constituye como una literatura nacional entre las grandes literaturas europeas. Pero se trata también de un brote de energía enorme, lateral. ¿Cómo fue posible en pleno Antiguo Régimen la sacudida espectacular del *Werther*? Algo estaba pasando en el mismo Goethe, a la vez que en Europa. Había en el aire como la promesa de un mundo más racional, sin más guerras ni disputas religiosas, las hambrunas se alejaban de la Europa Central con el progreso de la agricultura, la burguesía se reponía en las ciudades. El Progreso de la razón y la moralidad, sí. Era como si se hubieran ido condensando las consecuencias de las revoluciones inglesas del siglo XVII, así como, en el siglo anterior, de la rebelión holandesa, que precisamente haría posible con su apoyo el triunfo de la «Glorious Revolution» de 1688; y se trata desde luego de la contemporánea Revolución francesa, precedida en América por la Rebelión de las Trece Colonias. No son tanto los hechos franceses los que inciden en la sociedad alemana —incapaz de asimilar su violencia—; incluso las monarquías vecinas, en su desprecio por la capacidad plebeya de política, ven en un primer momento hasta con alivio la debilitación borbónica. Pero en un azar imprevisible de reacciones y cegueras se alza por veinte años el monstruo de la guerra, el imperio napoleónico. Este afecta directamente la década central de la era Goethe y constituye en cierto modo su marco definitorio.

Hasta entonces la sociedad alemana no solo estaba sometida al despotismo, sino que ejercía una cotidiana opresión individualizada por los pares y la fiabilidad institucional. La forma habitual de comunicación era directa y singularizada; la clase media, reducida y precaria, requería fiabilidad, y de cara al Estado fidelidad. El Estado era, por otra parte, el principal empleador. *Geschäftsmann*, literalmente «empresario», solía ser sinónimo de funcionario. Precisamente el Sacro Imperio era un conglomerado casi anárquico —el *Götz* lo añoraba

románticamente— de mini-estados ya apenas viables y endeudados, lo mismo que su aristocracia. Esta, por así decirlo, un club cerrado de familias, imponía su estilo de vida dispendioso y parasitario, imitado en lo posible por la misma burguesía. Una tarea principal de Goethe era procurar diversión y espectáculos para la corte. El hecho de que los servidores del Estado fueran a la vez sirvientes era una fuente estructural de conflictos y, para el servidor, de amargas experiencias, bien conocidas por las vidas de Mozart o Lessing. Así lo muestra también la vida novelesca de otro personaje destacado de la época, Friedrich Carl Moser, quien en 1759 había escrito un *Der Herr und der Diener*. (El «Herr und Knecht» de la *Fenomenología del espíritu*, en cambio, pese a recibir cierta plausibilidad de esta tópica dieciochesca, representa ya una especie de «escena primitiva»). No todos tenían la competencia jurídico-diplomático-administrativa de Moser como para poder elegir «dueño» o disfrutar de su amistad como Goethe, quien varias veces toca el tema del «servidor» en su autobiografía. Atentos a lo que decía Goethe sobre sus años de estudiante en Leipzig:

> Un estudiante con cierto nivel económico y respetabilidad hacía bien en mostrarse respetuoso con el estamento comercial y cuidar con tanto más esmero las formas por cuanto la colonia [extranjera] era un ejemplo de maneras francesas. Los profesores, de condición acomodada por patrimonio o por buenas prebendas, no dependían del número de alumnos, y muchos de estos, bien formados en las escuelas ducales o bien en otros colegios, no se atrevían a desviarse de la costumbre establecida, pues aspiraban a ser promocionados. La cercanía de [la capital] Dresde, la vigilancia que ello conllevaba, la verdadera piedad de los superintendentes académicos no podía sino tener influjo ético-religioso. (*Ficción y verdad*, libro 6 [HA 9])

En este mismo pasaje sobre sus años de estudiante, Goethe ha comentado la débil consistencia de aquella vida social, que sin embargo tenía «el encanto de su infantil inocencia» (vamos, como *La verbena de la Paloma*). Análoga debilidad afectaba a la misma estructura estatal. Cualquier perturbación social desencadenaba la histeria en un régimen aristocrático por lo demás indiscutido. La corte de Weimar estaba protegida por las cinco leguas que la separaban de la Universidad en Jena. Pero en 1794, por ejemplo, unos disturbios entre órdenes estudiantiles *(Burschenschaften)*, más o menos duelistas y bebedoras, y los otros estudiantes (los «chocolateros»), más alguna piedra contra los cristales de la casa del profesor Fichte, hicieron venir al ejército. Por lo demás, bastó con que los estudiantes hicieran el gesto de abandonar la ciudad para que se retiraran las tropas. Seguramente las precarias finanzas del Duque no estaban como para enjugar las concomitantes pérdidas económicas, modestas, pero sustanciales. También un duelo, una disputa entre facciones literarias, una crisis ocasional podían bastar para sembrar la alarma. Los estudiantes están obligados a dormir dentro de las murallas; pero la tensión social es creciente. Fichte había tratado de instaurar eficazmente la idea revolucionaria de libertad; sus poderosos cuatro años en Jena se habían añadido a una creciente dolencia social.

La poesía anterior de Goethe había pertenecido al formalismo sentimental del Rococó, con su referencia ornamental a la Antigüedad, con su «amor», «amada», «naturaleza»; pero lo que surgía en esa atmósfera era un Yo que se proclama sujeto en primera persona de la escritura, un Yo que se apropia la divinidad en nombre de la misma Naturaleza. No es cuestión de filosofía, sino de vivencia. Los poemas del joven Goethe *Himno a Mahoma*, *Prometeo*, lo habían profesado enseguida con maravillosa brillantez y convicción. Ya en 1771, cuando Goethe presentó su tesis doctoral en la Universidad de Estrasburgo sobre las relaciones entre Estado e Iglesia, la Facultad de Derecho se había negado a aceptarla por su «demencial desprecio a la Religión», aunque al fin negociara con el burgués acomodado una licenciatura. (No habría ocurrido lo mismo con un menospreciable teologillo —de Tubinga, por ejemplo— en que

Goethe se traviste burlonamente ante la Friederike de Estrasburgo).

Catorce años después de este episodio, en 1785, Jacobi publica el *Prometeo* de Goethe, hasta entonces inédito, que le había pasado Lessing, declarándole a la vez su oculto panteísmo. Esta revelación cae como un rayo en la (reducida) opinión pública, precisamente porque, valiéndose del ya difunto Lessing, prototipo alemán de la ética ilustrada, Jacobi manifestaba su preocupación por el largo ascenso de la incredulidad racionalista bajo el nombre de Spinoza. El desvelamiento de ese supuesto panteísmo, aparte de provocar un «efecto Streisand», es penoso para Goethe, que se ve implicado en él cuando ya lleva diez años como ministro del duque Karl August de Weimar. Esta servidumbre, por otra parte, ha causado una grave merma —incluso cualitativa, como notan sus amigos— en su producción literaria. Apenas han pasado otros cinco años, cuando tres jóvenes de la generación siguiente a la de Goethe coinciden, inmersos en la fiebre panteísta y revolucionaria que sacude la Universidad de Tubinga. Son tres «teologillos»: Hegel —«el viejo»—, Hölderlin y Schelling, el más joven.

Goethe ha vuelto renovado a Weimar después de su «escapada» a Italia (1786-1788). Desde entonces, aunque siga siendo Consejero privado, deja de involucrarse en la gestión diaria del Estado y abre una fase definitiva, «clásica», porque asimila de la antigüedad greco-romana —en palabras de Winckelman, repetidas en Weimar— su «noble simplicidad y tranquila grandeza». Goethe y Schiller fundan en 1794 su órgano publicístico, la revista *Die Horen*. Su escritura quiere ser asequible, amable, rescatar la Antigüedad de su secuestro por la cultura cortesana y hacer así integrable en esta las eminencias de la cultura burguesa, entre ellas, desde luego, Goethe. Weimar era un lugar adecuado para ello, pues Karl August era especialmente tolerante, incluso sería años después el primer soberano alemán en otorgar una Constitución. Las formas desgarradas del *Sturm und Drang* son suavizadas y equilibradas. Los tres amigos de Tubinga miran la revista *Las Horas* con admiración. Además, para octubre del mismo año Goethe ha traído a Jena —una universidad a la conveniente distancia de una hora a caballo— a Fichte, un joven prometedor que se ganará la fama de oscuro y polémico, pero al que Goethe comprende cabalmente de inmediato. Tres años después, Goethe llama a Schelling, interesándose por su filosofía de la naturaleza, con la que ve coincidencias de fondo. En cambio, dejará caer a Fichte, quien, después de hacer de rompehielos para el Romanticismo, se le ha salido de madre. ¡Menos mal que no ha sido en la capital(ista), Weimar! Goethe espera de Schelling una moderación y un encauzamiento de la efervescencia estudiantil y también de su amigo Hegel, a quien Schelling trae en 1801. Goethe favorecerá a ambos, pese a su desinterés por la filosofía, que le hará mirar siempre con asombro, si no estupor, los *tours de force* especulativos de Hegel. En realidad, Goethe está haciendo posible el Idealismo alemán como fiel correspondencia a la literatura, la música, la política, la sociedad de un momento inestable, pero grandioso y aún grabado en la conciencia europea.

Pero entre tanto están ocurriendo cosas. En 1795, a la vez que Napoleón inicia su trayectoria meteórica como «alma del mundo», a Hegel le está pasando algo parecido a lo que le había ocurrido a Goethe veinticinco años antes; su ilustración sentimental empieza a generar matices nuevos y lo hace en una dirección análoga a la de aquel joven Goethe: escritura con acento singular y vidas singulares como tema, en vez de disquisiciones más genéricas. Sobresalen los rasgos diferenciados de dos personajes, Abrahán y Jesús, Abrahán como representativo de la quiebra moderna, y un Jesús cuya incapacidad de acomodarse a ese mundo vil lo condena a un destino fatal. Pero con ello Hegel se aparta de la posibilidad de un Clasicismo, prefigurando así

también su argumentario contra el Romanticismo. Solo el concepto —el gran recurso ilustrado, moderno, pero por eso ya virtualmente arcaico— podrá dar una solución a la Modernidad. En la segunda mitad de los noventa, Hegel toma rumbo a la filosofía especulativa, saltándose de línea.

No es esta la única quiebra del Clasicismo. La época de Goethe había compartido una convicción virtualmente divina que lo abarcaba todo, desde luego la racionalidad ilustrada y su sentimentalismo, el panteísmo spinozista y el rigorismo ético de Kant, el tratadismo y la espontaneidad, la herencia escolástica y la intuición como principio supremo. El mismo Goethe ha dejado una indicación significativa en el libro 4 de *Ficción y verdad*, que narra su estudio juvenil del hebreo, cuando muestra su preferencia por la denominación bíblica plural *(Elohim)* de Dios (en singular *Yahveh*).[1] Este plural, que implícitamente diviniza el *daímon* individual, trazaba un plano inclinado hacia el Romanticismo, es decir, a la singularización y fragmentación, si no es incluso apuntando ya a la diseminación de la individualidad. En el cambio de siglo Friedrich Schlegel da clases de Filosofía en la Universidad de Jena sobre la base del Absoluto idealista, pero más bien evocándolo que explicándolo. Esas clases son un fracaso comparadas con el éxito que recibían las de Schelling, de carácter sistemático-especulativo; la época necesitaba salvar el concepto divinizándolo monumentalmente. El mismo Goethe, por su parte, se monumentaliza en la literatura y carece de interés por la sistemática; en cambio, se mantiene cercano a los jóvenes románticos, y con ellos algo de él pasa a la fase posterior.

Ahora bien, la breve irrupción (1798-1800) de la revista *Athenaeum* realiza una ruptura decisiva con la pretensión «clásica» de Schiller, que trataba de conciliar el rigorismo deductivo y ético de Kant con la sensibilidad espontánea. En estos momentos, incluso diferencias de edad en dos o tres años marcan desplazamientos importantes; señal de que el tiempo va acelerado. Caroline Schlegel —una de las tres mujeres que forman parte del núcleo redactor— incluso rechaza expresamente la pretensión de «obra», reduplicando así el radicalismo rompedor del grupo. Por su parte, Hegel inicia en 1805 la redacción de lo que se puede considerar su ajuste de cuentas definitivo con el Yo romántico: la *Fenomenología del espíritu*.

En 1806, la batalla de Jena-Auerstedt, que marca el punto culminante de Napoleón, arruina a Hegel y le echa de la universidad. Fin para él de la década prodigiosa. Pero, pese a la penosa experiencia de un libertador que con una mano liberaba y con la otra saqueaba a sus liberados, Hegel seguirá ateniéndose a la «racionalidad» revolucionaria del Estado napoleónico, igual que su gran amigo y salvador en los momentos difíciles, Niethammer, ministro del napoleónico Estado bávaro. Napoleón había sido un militar jacobino, por tanto, caído en desgracia en 1794; pero al que hay que llamar otra vez ante el peligro de que la aristocracia recupere el poder. Este *parvenu* sacrílego con la teología política del *Ancien Régime* destruye el «nimbo alrededor de la cabeza de los opresores y dioses de la tierra» (Ripalda, 2014a, p. 90). El Sacro Imperio Romano de Nación Germánica sucumbe ante él y deja de ser referencia. Por su parte, Hegel, el supuesto defensor filosófico del autoritario Estado prusiano, será de hecho el defensor de un posible Estado prusiano más ilusorio que real, pues nunca llegó a existir más que como realidad administrativa y autoritarismo político.

Como para Hegel, para Beethoven la década prodigiosa había empezado en 1795, con su primera sonata para piano, y acaba más o menos a la vez que para Hegel. Dos años antes de la batalla de Jena, Napoleón se había coronado emperador. Beethoven, entonces, rompe la dedicatoria con que le iba a dedicar la Sinfonía Heroica; su frase «no es más que un hombre» marca virtualmente el final de la ilusión revolucionaria. Sin embargo, en 1805 la ópera *Fidelio* mantiene la fe en el *Elohim* que eleva la música a su formalidad más inclusiva y divina. El

subjetivismo romántico sigue aún tan integrado como si la *Athenaeum* no hubiera existido ni Schiller muerto (precisamente ese año). En 1824, la Novena Sinfonía se elevará por encima de lo que ya son ruinas, proclamando monumentalmente una fe indestructible en lo que Kant y sus jóvenes revolucionarios habían llamado «la Iglesia invisible». Al final, incluso servirá de himno a los sindicatos alemanes y hasta a la Unión Europea. En 1806 Goethe, por su parte, había terminado el *Fausto i*. Luego, el *Fausto ii* trata de plasmar su época en un enorme esfuerzo, análogo al de la *Ciencia de la lógica*, que se extiende hasta el año de su muerte, en 1832. Un año antes había muerto Hegel, Beethoven, en 1827, Napoleón, en 1821.

El triunfador póstumo de la década prodigiosa es el Romanticismo. Cierto, un francés podría decir que la *Fenomenología del espíritu* —el Hegel preferido y «malinterpretado» en Francia— significa algo así como *la clôture* del Romanticismo, pero de hecho es a partir de entonces como el Romanticismo se va imponiendo. Por otra parte, la derrota de Napoleón (1814) termina con el interregno en que se mantenía el frágil equilibrio de la *Klassik*. Fichte muere ese mismo año. La inmediata Revolución industrial la va convirtiendo en sobreestructura cultural, dislocando la sociedad tradicional.

El Estado «racional» napoleónico era saqueador, a la vez que negaba lo irreductible a normatividad general; el Romanticismo se le opuso un momento como sensibilidad individual; el nacionalismo lo hizo a partir de 1814 como cuerpo colectivo. Fichte había sido su primer profeta. Cuando Hegel pronunció su lección inaugural en Berlín, el 22 de octubre de 1818, el sentimiento nacionalista y liberal borbotaba en Prusia desde hacía una década. La voluntad belga de separarse de Holanda en 1830 anunciaría una conmoción inequívoca en este sentido. Pero Hegel, protegido por la monarquía prusiana, no lo apreció así. Seguramente pensó que la revolución que en 1830 había comenzado de nuevo por Francia reflejaba más bien el destino irracional de la Restauración borbónica; por tanto, no podía afectar en serio a la «reformista» monarquía prusiana. Pero año y medio después de llegar Hegel a Berlín, el asesinato del literato y agente ruso Kotzebue por el estudiante Sand había sido el pretexto para que la Santa Alianza impusiera una política persecutoria en toda la «Confederación alemana». Por de pronto, hizo imposible el (muy moderado) proyecto modernizador en que Hegel participaba. Pero es que además ese proyecto se enfrentaba, por otro lado, al «populismo» romántico. Sand era solo el ejecutor elegido por sorteo entre las *Burschenschaften* estudiantiles. Con las tablas de su cadalso se construyó una cabaña visitada como un santuario. Era el signo definitivo de que ya no eran posibles las posiciones de equilibrio, a la vez restauradoras y progresistas, religiosas y modernas, del mismo Hegel. También esto le preocupaba desde antes (cf. Ripalda, 2016, p. 39).

Cuando Goethe muere, en 1832, había dejado ya de ser referencia para la juventud. En 1834, aún reciente la muerte de Goethe, Georg Büchner trata inútilmente de sublevar precisamente a los campesinos con *El mensajero de Hesse*. Se están iniciando en Alemania el telégrafo y el ferrocarril; el mismo Büchner es un científico que ha abandonado totalmente la filosofía goetheana de la Naturaleza. El aliento especulativo resulta un lastre superfluo y, con él, incluso la teología implícita del *Athenaeum*. La Revolución industrial ya ha tomado vuelo y, con ella, se desplaza el eje social. Sus efectos son catastróficos, pues arroja una masa de campesinos desposeídos a los centros de producción. A su vez, la burguesía intenta en 1848 el asalto al poder, pero es demasiado débil y al fin tiene que buscar apoyo en la Corona y el ejército, precisamente sus adversarios, frente al monstruo que ella misma está generando. Fin de la edad de la inocencia. La revolución burguesa —es decir, nacional— fracasa. Y tapando ese fracaso se le superpone una realidad literaria anterior, *die Klassik*, como identidad nacional, lo que no deja

de recordar la retirada de la Generación española del 98 y del mismo regeneracionismo krausista a una realidad esencial anterior al Imperio perdido.

Mientras Hegel asciende a los cielos de la *Ciencia de la lógica*, Schopenhauer le opone la experiencia desengañada del cuerpo, en que se ha transformado la vivencia de libertad divina, y sigue hacia el Oriente la trayectoria de Friedrich Schlegel. La(s) ciencia(s) desplaza(n) a la filosofía del centro de la publicidad burguesa; desde la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía académica retrocederá en masa de la dialéctica especulativa a Kant. Los conceptos del Idealismo se simplifican, a la vez que entran nuevos temas. La filosofía inicia una ascensión de la profundidad del *lógos* a la superficie del cuerpo y a la lengua; ni Husserl ni Heidegger conseguirán en el siglo siguiente corregir la trayectoria. Un heredero de Schleiermacher, Saussure, iniciará la lingüística científica, un lector de Schopenhauer, Nietzsche, inspirará la especulación freudiana sobre el cuerpo del alma y servirá de trampolín a la filosofía francesa del 68. La filosofía se desdibuja.

Pero tampoco la retirada hegeliana del campo de batalla es un signo inequívoco de derrota. El salvamento del Yo de la *Fenomenología* como el puro proceso que lo constituye solo podía tener lugar en la soledad del puro concepto, la cual se halla tras las impresionantes clases berlinesas de Filosofía de la Religión, a las que se atienen los «viejos hegelianos» y, con ellos, de hecho, la tradición académica. También la breve llamarada de los «jóvenes hegelianos» prosigue a Hegel, pero «banalizando» sus presupuestos especulativos. Son excluidos de la universidad y Federico Guillermo IV los persigue abiertamente. F. J. Strauß interpreta la *Vida de Jesús* (1835) como un mito de la comunidad primitiva, Feuerbach proclama, en *La esencia del cristianismo* (1842), un materialismo radical. En esos años cuarenta, Marx se estrella contra la *Fenomenología;* pero una década más tarde, sobre todo al comienzo de los *Grundrisse*, intenta mimetizarse con la *Ciencia de la lógica;* fracasa, insiste. Al final, logra un resultado, pero ya se ha olvidado de Hegel.[2] Visto desde él, ahora es como si Hegel hubiera estado cavando su pozo diagonal, errático, al encuentro no del Espíritu absoluto, sino de otro significante vacío, el Capital.

En Marx confluyen también el cientificismo y el Romanticismo. En todo caso, Hegel se ha quedado al margen de la historia e incluso puede ser utilizado para frenarla. Como un gigantesco cerro testigo o una sierra olvidada, sigue estando a disposición no del turista, sino del aventurero o el desterrado. Pero ya no tiene habitantes, sino apariciones y sombras (íntimas); está surcado por gritos aterradores y temblores de aire y tierra.

Referencias bibliográficas

Goethe, J. W. v. (HA), *Goethes Werke*. *Hamburger Ausgabe*, vol. 9, ed. por E. Trunz, Hamburgo, Beck, 1972.

Marx, K. (1867-1883), *Das Kapital*, Berlín, Dietz, 1962.

Riplada Crespo, J. M. (2005), *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta.

— (2014a), *El joven Hegel*. *Esbozos y ensayos*, Madrid/México, FCE.

— (2014b), «¿Qué hacer con Marx?», *Isegoría*, n.º 50 (Madrid), pp. 21-35.

— (2016), *La nación dividida*, Madrid, Abada.

Notas

1 Cf. la nota de E. Trunz en HA 9, p. 665, acerca del libro 4 de *Ficción y verdad*, en el que consta el cultivo por Goethe del hebreo, también el acercamiento a la comunidad judía, y el uso de un comentario inglés de referencia sobre la Biblia.

2 En el momento decisivo de la deducción del capital (*Das Kapital* l. I, cap. 4, fin del § 1), Marx calca de hecho a Hegel, pero

ya solo se acuerda de Sismondi y Galiani. Cf. Ripalda, 2014b, pp. 27 s.; 2005, pp. 75-111.

19
La horrible obra de la historia. Georges Bataille y la actualidad de Hegel[*]

Alberto Toscano

> ¿Faltaría acercar mi pensamiento al de otros? ¿De todos los otros? Es posible: llego a la conclusión preliminar: ¿no podemos, finalmente, compaginar el conjunto de posibilidad del pensamiento (como, poco más o menos, Hegel lo hizo, quien, quizá, en cierto sentido, murió ahogado…)?
>
> (Bataille, *El culpable*, 1944 [1973a, p. 16])

> Empezar con la lechuza de Minerva
> Nombres de ciudades
> Entonces, desarrollar la idea de que la historia está acabada.
>
> (Bataille, anotaciones para una carta a Kojève, 1937 [1973b, p. 237])

> La ausencia de risa en la *Ph. des Geistes* debe subrayarse.
>
> (Bataille, anotaciones para *El culpable*, 1944 [1973b, p. 243])

> Hegel, un pensador despedazado, hecho trizas, pisoteado, traicionado, habita profundamente y domina un siglo renegado.
>
> (Althusser, «El hombre, esta noche», 1947 [p. 171])

Interrogarse sobre la actualidad de Hegel es plantearse un conjunto de problemas distintos a los que surgen en investigaciones aparentemente análogas con respecto a otros filósofos. En primer lugar, no se puede eludir la insistente y polifacética tematización de lo actual, de la contemporaneidad y del presente en Hegel, por no hablar de las envolventes filosofías del tiempo y la historia en las cuales tales figuras de la presencia encuentran su razón de ser última. Hegel es, después de todo, un pensador para el cual la propia filosofía es el presente atrapado en pensamiento —algo que se demuestra anecdóticamente por el hecho de que sus primeras y últimas publicaciones consistieron en reflexiones sobre temas de actualidad—.[1] No obstante, aunque se puede decir que inauguró una imagen de la filosofía como lucha con la inteligibilidad del presente, por supuesto que Hegel ha sido considerado por la larga procesión de sus críticos más orientados políticamente como alguien que niega la contemporaneidad en el eterno y total cumplimiento del «conocimiento absoluto». En lugar de meramente afirmar la primacía de Hegel como el filósofo de lo actual o verla, en última instancia, como una artimaña conservadora para contener y neutralizar el presente; es quizá más interesante —es decir, más inquietante— pensar cómo se puede activar la filosofía de Hegel —incluso contra-efectuarla, por usar una expresión de Gilles Deleuze— para destacar el dinamismo de ciertas dimensiones del presente histórico. Así es como escucho el eco contemporáneo de la provocación, maravillosamente ácida, de Theodor Adorno, en 1956, con motivo del 125º aniversario de la muerte de Hegel, según la cual, más que preguntar por la agotadora cuestión filistea de «qué significa Hegel para el presente», deberíamos preguntar, más bien, «qué significa el presente ante Hegel».[2]

Interrogarse sobre la actualidad de Hegel, entonces, inevitablemente implica volver a, y quizá repetir, aquellos momentos de la historia de la filosofía en los que ese mutable conjunto de textos, comentarios, doctrinas, clichés y fabulaciones que se conocen con el nombre

engañosamente unívoco de «Hegel», entraron en contacto (es decir, también en conflicto o fricción) con el presente histórico —cuando forjar la exégesis correcta de alguna repugnante transición dialéctica podía conllevar la promesa de llegar finalmente a dominar el propio momento político—. La historia del marxismo se articula en constelaciones de tales cortocircuitos hegelianos: que Marx se hiciera, «por pura casualidad», con la vieja copia de Bakunin de la *Lógica* en 1858 desencadenó una revolución metodológica dentro de la crítica de la economía política; la táctica retirada filosófica de Lenin al interior, de nuevo, de la *Lógica* (junto a Clausewitz) en medio de la carnicería y la recesión de la Primera Guerra Mundial; C. L. R. James escribiendo sus *Notas sobre la Dialéctica* en 1948 como ajuste de cuentas con el trotskismo, repitiéndolo dos décadas más tarde en conferencias que impartió a los miembros de la Liga de Obreros Negros Revolucionarios en Detroit sobre las doctrinas del Ser, la Esencia y la Noción. En este ensayo quiero considerar una relación diferente y mucho más ambivalente con la contemporaneidad de la filosofía hegeliana, una relación que, si bien es tributaria del marxismo y del comunismo, está atravesada por un impulso impolítico (o apolítico), el cual, ante ciertas coyunturas, identifica el presente en Hegel para huir mejor de su actualidad.[3] Mi preocupación aquí se centra en un tema que, al menos desde el ensayo seminal de Jacques Derrida, ha sido objeto de cuantiosa rumia académica, a saber, la ambigua y conflictiva relación de Georges Bataille con el autor de la *Fenomenología del espíritu*.[4] El enfoque de este nexo, más bien trillado, proporcionará, espero, alguna nueva profana iluminación. Es decir, quiero considerar el lugar cambiante del presente histórico en los múltiples escritos de Bataille sobre Hegel, así como la forma en que interactúa con el tiempo potencialmente ahistórico o antihistórico de la «experiencia interior», además de con la temporalidad esquemática y antropológica de la «historia universal» y la «economía general» que Bataille desarrolló, especialmente en el período de posguerra.

Aunque más tarde afirmará que no fue hasta 1933, a través del famoso seminario de Kojève en la École Pratique des Hautes Études, cuando realmente se enfrentó a Hegel, el interés de Bataille por Hegel —como se registra en el historial de sus préstamos en la biblioteca— se remonta a finales de noviembre de 1925, cuando sacó en préstamo traducciones al francés tanto de la *Fenomenología* como de la *Lógica* (de forma reveladora, devolvió esta última un mes más tarde, conservando la primera hasta mediados de enero; cf. Bataille, 1988, p. 562). Su primera publicación sobre Hegel fue escrita en colaboración con Raymond Queneau (el cual compilaría para su publicación, en 1947, las notas de las clases de Kojève) en la revista marxista independiente de Boris Souvarine, *La Critique Sociale*. «La crítica a los fundamentos de la dialéctica hegeliana», de Bataille y Queneau, una suerte de respuesta a un artículo de Nicolai Hartmann en la *Revue de Métaphysique et de Morale* sobre Hegel y la dialéctica de lo real, sigue firmemente, en cierto sentido, la línea de la determinación «marxista occidental» de la actualidad de Hegel —la cual, contra las tentaciones del «materialismo dialéctico», aparta la fenomenología histórica de Hegel de cualquier filosofía de la naturaleza, «contrarrestando la petrificación de la dialéctica en una ley natural universal» (Gasché, 1978, p. 253)—. Ello pretende socavar esas «críticas negativas» al marxismo (como la del antiguo trotskista Max Eastman) que menosprecian la dialéctica como forma de pensamiento religioso y no logran comprender que «al privar a la ideología del proletariado del método dialéctico le quitaban la sangre a un cuerpo» (Bataille y Queneau, 1932, p. 69). Bataille y Queneau van más allá, sugiriendo —anticipando, así, las clases de Kojève, que recibirían solo un año después— que la crítica de Hartmann a la dialéctica, en contraste con la comprensión de ella por parte de Marx y Engels como una ley de

lo real, la trata como un método apto para captar realidades particulares y, sobre todo, la de la lucha de clases. Para legitimar su postura sobre la desaparición de una dialéctica histórica de la lucha de clases desde una dialéctica de la naturaleza, Bataille y Queneau se basan en una sugerencia del propio Hegel en la *Enciclopedia*, donde la «impotencia» de la naturaleza «pone límites a la filosofía» (*ibid.*, p. 71). Glosan tal posición diciendo que, para Hegel, «la naturaleza es la *caída* de la idea; es una negación, al mismo tiempo una revuelta y un absurdo» *(ibid.)*. Destaca, aquí, la resonancia con el «bajo materialismo»,[5] tema crítico de la obra de Bataille de este período, aunque se deja de lado bastante rápidamente en la reseña por la exigencia política de definir una concepción de la dialéctica capaz de superar o romper con la tentación naturalista del materialismo dialéctico. Más que una crítica inmanente o un apéndice burlón a Hegel, lo que nos encontramos en el artículo de *La Critique Sociale* es más propiamente una crítica de los fundamentos de la dialéctica *engelsiana*, en el que se concluye, en un análisis enérgico del *Anti-Dühring* y la *Dialéctica de la naturaleza* (que incluso se apoya parcialmente en los comentarios fragmentarios de Lenin sobre el tema), que «vincular hechos tan diferentes como la transformación de la electricidad en calor (o cualquier otro cambio en la naturaleza) y la lucha de clases de hecho no tiene ningún sentido, particularmente ningún sentido práctico» (Bataille y Queneau, 1932, p. 74). Es, en cierto sentido, el lado «racional» del bajo materialismo el que se posiciona en contra del dogma engelsiano, una visión de la naturaleza como no dialéctica que se basa ampliamente en la manera en que ese dogma malinterpreta radicalmente los resultados de las matemáticas modernas, desde los escritos de Gauss, Abel y Cauchy, hasta la obra de David Hilbert (*ibid.*, pp. 77-79).[6] Sin embargo, la falta de permeabilidad del razonamiento matemático a la dialéctica y el anacronismo de una dialéctica de la naturaleza más amplia no abogan por el abandono de la dialéctica. Más bien indican el «límite» a partir del cual su aplicación es fructífera y también permiten deducir, dentro de la propia obra de Hegel, desarrollos vivos a partir de «excrecencias de carne muerta» (*ibid.*, pp. 71). Y esta separación es, a grandes rasgos, la que se da entre las ciencias (no dialécticas) y «una dialéctica que reconoce sus orígenes históricos de experiencia vivida» (*ibid.*, p. 82). La única dialéctica de lo real se limitará, por tanto, a los fenómenos sociohistóricos entendidos en términos de la experiencia vivida de la negatividad. De ahí la conclusión de que «[en] los temas dialécticos fundamentales de la concepción marxista de la historia […] su originalidad profunda y al mismo tiempo su importancia práctica consisten precisamente en […] el constante recurso a fuerzas o a acciones negativas, no como fines sino como medios exigidos por el desarrollo histórico» *(ibid.)*.

Poco después, la coyuntura de los años treinta, marcada por la instalación del nazismo en Alemania, las vicisitudes del Frente Popular y un campo ideológico tumultuoso y equívoco, en el que el antiliberalismo tomó muchos matices mutables, desplazaría a Bataille de los patrones de pensamiento y acción que pueden ser fácilmente asociados con la tradición marxista occidental. Esta fase ha sido objeto de una amplia investigación y controversia académica, especialmente en lo que respecta a la afirmación de Bataille de que el terreno de la acción política radical era ahora el definido por el fascismo —por su evocación de la soberanía y la heterogeneidad, su fanatismo, su invención de formas de colectividad violenta— o, como él lo expresó en un tratado de 1936: «Debemos aprender a utilizar para la liberación de los explotados aquellas armas que se forjaron para esclavizarlos completamente» (Bataille, 1936). Aunque este enredado e instructivo debate no es mi preocupación inmediata, vale la pena reflexionar sobre cómo los diversos esfuerzos de Bataille para definir las coordenadas psicopolíticas del presente —más programáticamente quizás en su ensayo de 1933 «La estructura psicológica del fascismo», pero también en un

proyecto abandonado sobre «El fascismo en Francia» (Comay [ed.], 1996), así como en intervenciones en el contexto militante del grupo Contre-Attaque que cofundó con André Bréton y en la aventura académico-esotérica del Collège de Sociologie— interactuaron con su asistencia al curso de conferencias de Alexandre Kojève sobre Hegel durante este período. Bataille recordó cómo él y Queneau habían salido de las sesiones de lectura-comentario de Kojève sobre la *Fenomenología* «aplastados» y «asfixiados», cómo Kojève «me había matado diez veces» (aunque también se decía que se había quedado dormido en algunas sesiones, algo que no sorprendía dado su historial de trabajo, militancia, enfermedad y libertinaje; cf. Bataille, 1973c, p. 416, y Kendall, 2007, p. 92). Pero las conferencias de Kojève ofrecían una imagen muy diferente del presente. Era una en la que la dialéctica de la lucha de clases era, en efecto, primordial, pero en la que esta última estaba firmemente canalizada por una filosofía de la historia en la que la universalización se tragaba (¿asfixiaba?) los antagonismos. Esto estaba muy lejos de la imagen contemporánea de Bataille de una dialéctica comunista del gasto en la que, para citar el comentario de Rodolphe Gasché (1978, pp. 256-257), «la negación de la negación produce algo absolutamente negativo cuando el proletariado derrocha de manera soberana la maestría que ha obtenido a través de un cálculo que desafía toda lógica»; una dialéctica de base en la que la intratabilidad de la particularidad proletaria podría ser interpretada en términos paradójicamente elogiosos al describir a los trabajadores como «tan feos y tan sucios como las partes sexuales y velludas o partes bajas» (Bataille, 1927, p. 22). Mientras que en el relato de Kojève Napoleón podía ser una alegoría de Stalin, era una en la que el fascismo o el nazismo parecían no tener cabida, y donde todos los arcaísmos rituales, organizativos y afectivos tan críticos para los análisis de Bataille de los movimientos orgánicos de la extrema derecha estaban totalmente ausentes. Aunque ciertamente podemos discernir rastros de la enseñanza de Kojève en las turbulentas intervenciones de Bataille en su presente político, es discutible, como veremos más adelante, que solo en sus escritos de posguerra las conferencias de Kojève sobre Hegel se conviertan en un objeto de compromiso sostenido.

Mientras que Bataille y Queneau habían circunscrito la validez de la dialéctica hegeliana en términos de una concepción de la lucha de clases dirigida a valorizar las «fuerzas y acciones negativas», el problema del fascismo empujó a Bataille a cuestionar radicalmente la pertinencia explicativa del modelo marxista y a tratar de recurrir a las investigaciones psicológicas y sociológicas sobre el poder y el instinto, así como a una gama heterogénea de materiales históricos, etnológicos y esotéricos, como se evidencia en el programa de investigación del Collège de Sociologie. Fue en el contexto de una de las conferencias de Bataille en el Collège, sobre la atracción y la repulsión como dinámicas de formación de grupos, que tuvo la ocasión de hacer una de sus declaraciones más francas sobre la relevancia metodológica de Hegel para el estudio de las estructuras afectivas y políticas del presente. En esta conferencia del 5 de febrero de 1938, Bataille insiste en uno de los temas permanentes del Collège y de su propia obra en los años treinta (y más allá), a saber, la tragedia. Esto se entiende no en los términos hegelianos de un conflicto entre órdenes normativos incompatibles,[7] sino en términos del hecho de que la unidad entre los seres humanos no se produce de forma inmediata sino a través de la mediación abismal de «una realidad muy extraña, una fuerza incomparable y obsesiva», «un núcleo de silencio violento» fuera del cual las relaciones humanas se «vacían de su carácter humano» (Bataille, 1938a, p. 114). La negatividad de este núcleo es propiamente visceral, reiterando ese vínculo entre lo sagrado y lo horripilante o bajo que tanto preocupó a Bataille a lo largo de sus escritos. Tal como él mismo dice, en un credo particularmente comprimido: «Creo que nada es

más importante para nosotros que reconocer que estamos atados y comprometidos bajo juramento a lo que más nos horroriza, lo que provoca nuestro más intenso asco» *(ibid.)*. Este reconocimiento implica un paso más allá de la conciencia manifiesta o reflexiva, a un interrogatorio del inconsciente, que a primera vista parece estirar la preocupación permanente por la experiencia vivida más allá del ámbito de la fenomenología. Pero quizás no de la *Fenomenología* de Hegel. Porque, como observa Bataille (1938a, p. 116), claramente bajo el hechizo kojèvico: «El método hegeliano parece haber penetrado al menos profundamente en nuestras regiones oscuras. El mismo Hegel dio mucha importancia a lo que yo describo como el corazón de nuestra existencia. Para él la base de la especificidad humana es la *negatividad*, es decir, la acción destructiva». Sin embargo, a pesar de la brillantez de la fenomenología de la acción destructiva de Hegel, su método es en última instancia incapaz de dar cuenta de los hechos sociales y psíquicos cuyo fundamento es inconsciente. O, como observaría más tarde: «La identificación de la razón hegeliana con el hombre es precaria, equívoca» (Bataille, 1973b, p. 120). Al circunscribir, en su artículo con Queneau, el dominio de la dialéctica al de la negatividad social, frente a una naturaleza que debe ser investigada por las ciencias naturales, Bataille parece desterrar la dialéctica de un campo, el de la «estructura social», que se entrega ahora a las «ciencias humanas» —cuya objetividad es paradójicamente la única vía para alcanzar lo que es heterogéneo a la razón (y que promete así cierto acceso a fenómenos colectivos como el fascismo)—:

> Solo la intervención de la ciencia objetiva, tal como ha sido llevada a cabo durante varias décadas por sociólogos y psicólogos, ha permitido la aprehensión y representación notablemente precisa de algo que, permaneciendo heterogéneo a la mente consciente, no podía ser aprehendido y representado en la mente de Hegel excepto desde el exterior. Tal vez lo que Hegel describió es en realidad solo la sombra proyectada a través de la región consciente de la mente por una realidad que, como inconsciente, permanecía desconocida, o muy poco conocida por él. Además, la profunda diferencia debida a los diferentes métodos de investigación puede establecerse claramente desde el principio. La fenomenología hegeliana representa la mente como esencialmente homogénea. En este punto, los datos recientes en los que me baso coinciden en establecer una heterogeneidad formal entre las diferentes regiones de la mente. Me parece que la marcada heterogeneidad establecida entre lo sagrado y lo profano por la sociología francesa, o entre el inconsciente y el consciente por el psicoanálisis, es una noción totalmente ajena a Hegel. (Bataille, 1938a, p. 117)[8]

Esta heterogeneidad, tan crítica para la comprensión del fascismo, como se argumenta ampliamente en el ensayo sobre la estructura psicológica de este último, se puede alcanzar tanto «desde arriba» como «desde abajo»: a través de una ciencia objetiva capaz de profundizar en lo que en el sujeto es más que él mismo y a través de una «experiencia interior» (que incorpora métodos de meditación, ficción literaria y degradación personal) en la que el sujeto promulga la pérdida soberana de su propio dominio.[9] Es sorprendente a este respecto que, en lugar de articular la actualidad de Hegel, en una vena kojèvica, en términos de anécdotas históricas sobre Napoleón cabalgando hacia Jena, Bataille elija enfatizar el paso de Hegel al borde de la locura y la pérdida, en una experiencia vivida de la propensión del pensamiento a la acción destructiva:

> Hegel mismo le dio mucha importancia a lo que yo describo como el corazón de nuestra existencia. Para él la base de la especificidad humana es la *negatividad*, es decir, la acción destructiva. Hegel relató cómo, durante varios años, había estado aterrorizado por la verdad tal y como su mente se la había retratado, y cómo pensaba que se estaba volviendo loco. Este período de extrema angustia se produce antes de la *Fenomenología*, pero varios años después uno de sus alumnos, que sin duda lo había entendido mejor que los demás, al salir de su clase con un sentimiento de opresión, escribió que creía haber oído a la propia Muerte hablando desde el podio. Debo reconocer a su vez que la penetración de Hegel le permitió, en gran medida, ir más allá del ámbito disponible para la conciencia común, pero ¿cómo no ser golpeado por un hecho extrañamente

> contradictorio? A saber, Hegel fue capaz de organizar, exponer y publicar su doctrina, pero no parece que (con una excepción que acabo de citar) lo que le perturbó haya perturbado a los demás. Incluso si era cierto que para Hegel había un pasaje del inconsciente a la conciencia, esto ocurría solo para Hegel. La fenomenología no se reconocía a sí misma como reconociendo la negatividad. Hegel, por lo tanto, de ninguna manera llevó a cabo el acto decisivo que he cuestionado. (Bataille, 1938a, pp. 116-117)[10]

La noción de reconocer la negatividad repite uno de los temas insistentes de la carta de Bataille a Kojève de diciembre de 1937. Haciendo gala de una especie de agnosticismo irónico y «apolítico» que no es necesariamente representativo de sus escritos de la época, Bataille comienza su carta asumiendo la hipótesis de un hegeliano «fin de la historia», que se había convertido en un tema cada vez más destacado en las conferencias de Kojève. Como él mismo señala de forma elusiva: «Doy por sentado (como una suposición probable) que de ahora en más la historia ha terminado (excepto su desenlace). Sin embargo, me imagino las cosas de otro modo que usted (no atribuyo gran importancia a la diferencia entre el fascismo y el comunismo); por otra parte, no me parece completamente imposible que todo vuelva a empezar en un tiempo muy lejano» (Bataille, 1937, p. 83).[11] Pero el desafío de Bataille aquí no era del tipo metodológico «objetivo» detallado en su conferencia del Collège. Más bien, en una «casi absolutización de la insuficiencia como una dimensión de la existencia» (Geroulanos, 2006, p. 15), se trataba de su propia existencia desordenada, disoluta, pero a su manera metódica, erigiéndose como una refutación viviente de la finalización, totalización y suficiencia que, en manos de Kojève, era en última instancia sinónimo de «Hegel». Como declaró, en el tono de un discípulo combativamente patético:

> Si la acción (el «hacer») es —como dice Hegel— la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien «no tiene nada más que hacer» desaparece o subsiste en el estado de «negatividad sin empleo»; personalmente, solo puedo decidir en un sentido, por ser yo mismo exactamente esa «negatividad sin empleo» (no podría definirme de forma más precisa). Admito que Hegel haya previsto esta posibilidad; al menos no la situó en la salida de los procesos que describió. Imagino que mi vida —o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel. (Bataille, 1937, pp. 83-84)[12]

Por lo tanto, no es la posibilidad de un reinicio de la acción histórica (destructiva) lo que preocupa a Bataille aquí. Además, la objetivación de la negatividad en su propia persona es una negatividad reconocida, una negatividad que, viniendo después de que el tiempo ha sido llamado y la historia agotada, difiere para Bataille de la negatividad objetivada que todavía era posible para las artes.[13] Para nuestros propósitos, lo que es particularmente digno de mención es que Bataille presenta el «regalo» de la negatividad sin empleo como estrechamente ligada a una afortunada pérdida del presente, una desaparición del nexo entre la actualidad (histórica) y la acción (destructiva):

> Pero el horror experimentado por él al mirar en sí mismo la negatividad no es menos susceptible de resolverse satisfactoriamente que en los casos de la obra de arte (sin hablar de la religión), porque ha reconocido la negatividad exactamente en la necesidad de actuar y este reconocimiento va unido a una concepción que hace de él la condición de toda existencia humana. Lejos de detenerse en esa investigación, encuentra satisfacción total en el hecho de volverse el hombre de la «negatividad reconocida» y no cesa en el esfuerzo que comienza para reconocerla hasta el final. Así es como la ciencia, en la medida en que tiene la negatividad humana como objeto —en particular lo sagrado izquierdo— se convierte en el término medio de lo que no es más que un proceso de toma de conciencia. Así pues, pone en juego las representaciones más cargadas de valor emotivo, tales como la destrucción física o la obscenidad erótica, el objeto de la risa, el de la excitación física, el del miedo y el de las lágrimas; pero al tiempo que estas representaciones le intoxican, las despoja de la ganga en que habían estado ocultas a la contemplación y las sitúa objetivamente en el desencadenamiento de los tiempos contra todo lo inmutable.

> Comprende entonces que es su suerte y no su mala suerte la que le ha hecho entrar en un mundo donde ya no había nada que hacer y aquello en lo que él se ha convertido a pesar suyo se ofrece ahora al reconocimiento de los demás porque solo puede ser el hombre de la «negatividad reconocida» en la medida en que se haga reconocer como tal. De este modo encuentra de nuevo algo «que hacer» en un mundo donde desde el punto de vista de la acción ya nada se hace. Y lo que tiene «que hacer» es dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de utilización del tiempo libre. (Bataille, 1937, p. 86)[14]

Volveré a este tema del tiempo libre más adelante, tal como se estructuró, como «juego», el retorno de Bataille a los temas hegelianos y kojèvianos en la posguerra, ya que yuxtapuso persistentemente una dialéctica del trabajo a un pensamiento de juego y riesgo soberano. Antes de hacerlo, quise saber cómo lo que ha sido señalado por varios comentaristas como la relación paródica de Bataille con Hegel («por contagio e imitación»; Bataille, 1954a, p. 117), con su énfasis en la refutación de la dialéctica en su propia persona, es también evidente en su escritura erótico-pornográfica. *Madame Edwarda*, un cuento publicado bajo el seudónimo de Pierre Angélique en 1941, y escrito (a pesar de la fecha ficticia de 1937) durante la composición de *La experiencia interior*, lleva un epigrama hegeliano: «La muerte es lo más terrible y mantener la obra de la muerte es lo que mayor fuerza requiere», algo que el cuento traduce luego, con obscenidad aterradora, en la «conciencia lacerante de la angustia» (Bataille, 1957, p. 271). Bataille repitió este uso discordante del epigrama con otro cuento pornográfico, *Dirty*. Era un fragmento de una novela destruida titulada *W.C.*, que más tarde se incorporaría parcialmente a la novela *El azul del cielo*,[15] y se publicó en 1945, con la (falsa) fecha de 1928. El epigrama está tomado (con algunas modificaciones) de la traducción francesa de la *Fenomenología* de Jean Hyppolite, es decir, de la «Introducción» del libro. Jean-François Louette (2005, pp. 176-177) lo ve como una señal de «la imposibilidad, vivida en la angustia, de descansar contento con una "satisfacción limitada", de manifestar, a través de los personajes de Dirty y Léon, el deseo de superar todos los límites, en una muerte del ser natural que solo es "humanizadora o antropogénica", por tomar prestadas las palabras que Bataille pudo haber escuchado de Kojève». Sin embargo, siguiendo a Louette, la estrategia del epigrama es profundamente ambivalente, indicando a la vez la ficción de Bataille como una representación y una oposición a Hegel, una exploración de precisamente todas esas dimensiones de lo heterogéneo (risa, erotismo, materialismo básico, soberanía en oposición a maestría), que su filosofía no puede soportar.

En el prefacio de otra de sus historias pornográficas especulativas (publicadas póstumamente), *El muerto*, Bataille presentará el período de la guerra y sus secuelas como el agotamiento de su actividad filosófica:

> En el barro normando del 42, ¿fui yo el filósofo digno de tal nombre que tal vez podría haber sido? Hoy, cuando es todo lo que puedo hacer para pensar, vagamente, que en algún momento de otro fui un verdadero filósofo trabajador, ya no leo nada. La actividad filosófica (que me parece que está acabada) pierde, en mí, su posible defensa: se derrumba en mí lo que construí siendo filósofo o, dicho con más precisión, se ha derrumbado. Solo tengo la certeza de haber arruinado en mí lo que una vez me hizo lector de Hegel. (Bataille, 2012, «Preface», p. 150)

Una serie de ensayos escritos en la década de los cincuenta desmiente esta afirmación, atestiguando cómo el esfuerzo de Bataille en la posguerra por desarrollar una teoría de la economía general que incorpore las nociones de gasto y soberanía —que se trató de manera sistemática e inacabada en la trilogía *La parte maldita*— incorpora una recuperación sostenida de los temas hegelianos o, más precisamente, kojèvianos. A finales de la década de los cuarenta Bataille había planeado incluir una colección de los escritos de Kojève en su serie «L'usage des

richesses» para las Éditions de Minuit, que se titularía *Hegel et le monde présent* (Hegel y el mundo contemporáneo)[16] o *Hegel aujourd'hui* (Hegel hoy).[17] Bataille publicaría eventualmente una versión de su planeado «Prefacio a Kojève» como «Hegel, muerte y sacrificio». Más allá de una enfática afirmación de la deuda de Bataille con la Hegel de Kojève —de hecho, su casi identificación de la lectura de su maestro con el original—, el ensayo es notable por la claridad e implacabilidad con la que persigue un tema ya abordado en la conferencia del Collège sobre la atracción y la repulsión: mientras que la comprensión de Hegel de la negatividad como acción destructiva alcanza una profunda comprensión del «negro carácter de la humanidad» (Bataille, 1955a, p. 11), la antropología filosófica que se puede deducir de la *Fenomenología* es la que excluye en última instancia del juego generativo de la maestría y la servidumbre aquellas experiencias esenciales a las que Bataille dará el nombre de soberanía (juego, risa, erotismo, negatividad desocupada en sus diversas manifestaciones). Yendo aún más lejos en el encuentro de Bataille con Hegel, encontramos también en «Hegel, muerte y sacrificio» un retorno a la temática de la exclusión de la naturaleza, que había desempeñado un papel tan señalado en el repudio de Bataille y Queneau a la dialéctica inglesa en su ensayo de 1932 publicado en *La Critique Sociale:*

> Para Hegel, en efecto, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado, el hombre que niega la Naturaleza —introduciendo en ella algo así como un reverso, la anomalía de un «Yo personal puro»— está presente en el seno de esa Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son *en sí*, como una fantasmagoría en la que no se compone nada si no es para deshacerse, en la que nada aparece sino para desaparecer, en la que no hay nada que no sea, sin tregua, absorbido en el *anonadamiento* del tiempo y que no extraiga su belleza del sueño. Pero he aquí el aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no está solamente dada en la conciencia —donde aparece (aunque para desaparecer) lo que es *en sí*—; esta negación se exterioriza y, al exteriorizarse, cambia realmente *(en sí)* la realidad de la naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea, al destruirla, el mundo, un mundo que no existía. Por un lado hay poesía: la destrucción, surgida y diluyéndose, de una *cabeza ensangrentada;* por el otro, Acción: el trabajo, la lucha. (Bataille, 1955a, pp. 12-13)[18]

Una naturaleza indiferente, no dialéctica (en sí misma) y una naturaleza trabajada en posesión humana; el tiempo como evanescencia onírica y obliteración frente al tiempo histórico; el *fascinante* mundo de la poesía y el dominio teleológico del trabajo y el conflicto social: estas oposiciones estructuran de modo permanente la forma en que Bataille plantea su economía general de gasto y soberanía, a excepción de Hegel. Si a veces Bataille parece conceder a Kojève que Hegel «es» el mundo contemporáneo, que agota lo real, es para señalar con más insistencia lo que ni Hegel ni la realidad pueden absorber. Para localizar la «tarea ciega del hegelianismo» (Derrida, 1967, p. 355), Bataille transcodificará la *Fenomenología* en el registro antropológico que había empezado a explorar, vía Mauss, en el Collège. La negatividad no es aquí solo un descubrimiento filosófico sobre la especificidad lacerante de lo humano, es una realidad social instituida. Y en lo que respecta a la muerte, la institución clave de la negatividad es el sacrificio. La «filosofía de la muerte» de Hegel en la *Fenomenología* aparece, así, como un análogo conceptual de la exigencia social por la que la muerte debe ser ritualizada y representada. Es la exigencia de representación del sacrificio, que, como Bataille ya había señalado acerca de la cuestión de la crucifixión en la filosofía de la religión de Hegel, convierte a la muerte en el objeto de una especie de «comedia»:

> Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo —viéndose dejar de ser—. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en conciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila el

> ser consciente. En cierto sentido es lo que tiene lugar (lo que por lo menos está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de una manera fugaz, inaprensible) por medio de un subterfugio. En el sacrificio, quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia! (Bataille, 1955a, pp. 23-24)

Bataille observa, entonces, que la respuesta de Hegel a la muerte no es más que una sublime manifestación conceptual del «comportamiento humano fundamental»: «No es Hegel aisladamente, es la humanidad entera la que en todas partes y siempre ha querido captar mediante un rodeo aquello que la muerte al mismo tiempo le daba y le sustraía» (Bataille, 1955a, p. 25). Hay una sutil ironía aquí. Por un lado, Hegel produjo la traducción consciente y discursiva de la paradoja representativa de la muerte, mientras que el «hombre del sacrificio» está envuelto en una «emoción ininteligible» *(ibid.)*. Pero desde el punto de vista de la «vida» (que podría verse como una prolongación de la preocupación de los textos de los años treinta con la «experiencia vivida») la situación parece invertida:

> Para Hegel, sin ninguna duda, el hecho de que siguiera estando vivo era simplemente un agravante. Mientras que el hombre del sacrificio mantiene su vida esencialmente. La mantiene no solamente en el sentido de que la vida es necesaria para la representación de la muerte, sino que creía *enriquecerla*. Pero por tomar la cosa desde atrás, la emoción sensible y *querida* en el sacrificio tenía más interés que la sensibilidad *involuntaria* de Hegel. (Bataille, 1955a, p. 26)[19]

El sacrificio muestra una claridad discursiva que es perseguida por una especie de opacidad, o falta de autorreflexión. Mientras Hegel «describía el movimiento íntimo de la negatividad», negaba lo que se encuentra en el centro del sacrificio: «horror *sagrado:* a la vez la experiencia más angustiosa y la más rica, que no se limita por sí misma al desgarramiento, que por el contrario se abre, como un telón de teatro, hacia un más allá de este mundo donde el día que se alza transfigura todas las cosas y destruye su sentido limitado» (Bataille, 1955a, p. 26).[20] Intentar *dominar* este horror, como se puede decir que hace la figura del «Sabio», es por lo tanto perder o negar su carácter *soberano*. Como la sorprendente alusión de Bataille a un velatorio irlandés trata de traer a casa, es en la incapacidad de prever la muerte «alegremente», impregnándola en cambio en una especie de tristeza y melancolía terminal (como está grabado en los lineamientos del último retrato de Hegel), que la «filosofía de la muerte» hegeliana, tal como la interpreta Kojève, alcanza sus límites. Pero esto no quiere decir que el «hombre de sacrificio» sea un modelo positivo. Siempre dentro del horizonte del trabajo y la acción, el sacrificio como institución se desliza hacia la utilidad, permitiendo así la servidumbre. Análogamente, el Sabio puede ser siempre plenamente soberano, ya que la soberanía está aquí subordinada a la finalización del discurso como un objetivo. Esto se debe a la contradicción performativa de una soberanía deseada: como un *proyecto* la soberanía supone un ser servil. La «solución» de Bataille, basada en una tesis general sobre la antropología, parece ser la de escapar del discurso por completo: «La inteligencia del hombre, su *pensamiento discursivo*, desarrollado como funciones de trabajo servil. Solo las palabras sagradas y poéticas, limitadas al nivel de la belleza impotente, han conservado el poder de manifestar la plena soberanía. El sacrificio, en consecuencia, es una manera *soberana* y *autónoma* de ser solo en la medida en que está desinformado por el discurso *significativo*» (Bataille, 1955a, p. 26).[21] Pero ¿es posible este sacrificio *del* discurso, no se arriesga a una salida predialéctica de Hegel, y por lo tanto no una travesía sino un abandono del mundo contemporáneo, una huida de la inteligencia que también sería una huida de la realidad?

Bataille cambiará un poco el registro al volver al encuadre de Kojève de un final de la historia

hegeliana en un ensayo complementario de 1956, «Hegel, el hombre y la historia».[22] Este ensayo revela cuán crucial es la invención por parte de Kojève de la dialéctica amo-esclavo como clave histórico-antropológica para la definición de Bataille del programa de investigación de la economía general, o lo que él llama aquí su «dialéctica de la soberanía», para distinguirla de la dialéctica del amo, de la cual el soberano es una «forma vecina». Esta «dialéctica» es una dialéctica del ser, no de la acción, es decir, una dialéctica que un filósofo «hostil al *ser* sin un hacer» (Bataille, 1955a, p. 26, nota) no puede aceptar en última instancia. Lo que revela la dialéctica amo-esclavo, en su orientación última hacia la utilidad, el trabajo y la historia, es que en el momento en que un soberano se define por lo que hace (incluso cuando este hacer es reinar, dominar), la soberanía se pierde. Como observa Bataille (1956, p. 39), «hay seguramente una degradación de la soberanía desde el momento en que la Lucha tiene como fin la Esclavitud del adversario vencido». Bataille planteará una crítica matizada, aunque convincente, al fin de la historia de Kojève, entendido como «el cese del juego *[jeu]* a través del cual los hombres se oponían entre sí y se daban cuenta a su vez de las diferentes modalidades humanas», es decir, las diferentes formas de ser «el animal que difiere continuamente de sí mismo: el *animal histórico*» (*ibid.*, p. 51). Retomando e invirtiendo el tema de la representación, que para Bataille llevó tanto a Hegel como al «hombre de sacrificio» a una especie de subterfugio frente al abismo soberano de la muerte, observará acerbamente que la tesis del fin de la Historia no es más que una anticipación especulativa, «un espectáculo que nunca mirarán más que unos ojos cerrados» (*ibid.*, p. 53). Sin embargo, esto no significa que Bataille quiera afirmar lo que él llama «la inestabilidad de la Historia».[23] Más bien, al asumir la validez «regional» de la dialéctica histórica de Hegel —como una dialéctica de la lucha de clases y el trabajo— Bataille quiere romper con una actualidad instrumental a su «desempleado», el anverso soberano. Habiendo asumido una identificación kojèvica de Hegel con una especie de antropología *filosófica*,[24] Bataille tratará de contrarrestarla y sortearla mediante una *antropología* filosófica —continuando el gesto de enfrentar a Mauss y Freud contra Hegel, al que había recurrido en sus conferencias del Collège de Sociologie de la década de 1930—.

Así, en un largo artículo de 1951 en *Critique* sobre el *Homo ludens* del historiador cultural holandés Johan Huizinga, Bataille presentará la filosofía de Hegel como fundada en las dimensiones no utilitarias o soberanas de la existencia humana y, en última instancia, desdeñosa de ellas: «De la oposición entre la actitud del juego (o del riesgo de muerte) y la del miedo a la muerte (o del trabajo forzado) Hegel extrae el concepto dialéctico del ser humano. Pero Hegel no toma partido por el juego» (Bataille, 1951, p. 203). Aunque Bataille reconoce la superioridad del pensamiento de Hegel en el hecho mismo de que «es dialéctico, en el sentido de que nunca ve la esencia de las formas reales en un principio simple, sino en el efecto complejo de las múltiples contradicciones» (*ibid.*, p. 204), en última instancia se ve obligado a ir más allá del modelo de acción que había extraído de la interpretación de la *Fenomenología* de Kojève, según la cual la historia pertenece al «trabajador esclavo». El ensayo sobre Huizinga es particularmente sorprendente por la forma en que muestra el descontento de Bataille con Hegel como el resultado de una verdadera *anti*-filosofía, y por la forma en que ancla este giro en una reflexión sobre los estragos contemporáneos del capital y la guerra. La genuina soberanía de los reyes que operan en economías de gasto y juego ha sido superada por la soberanía *qua* calculada dominación, desatando una violencia a la vez indiferente y masiva. Bataille señala que «la cantidad impresionante de coacción, de resignación, de sufrimiento, de sudor o de sometimiento al temor representada en las acciones no es comparable con nada. En ese mundo es lo que finalmente la

hizo prevalecer sobre la majestad de los reyes. El principio del trabajo, la angustia que paraliza el movimiento ingenuo del juego es ahora el principio soberano» (*ibid*., pp. 208-209). La guerra también es ahora solo una metástasis de esa misma obra que Hegel (a través de Kojève) había captado como una figura de acción y conciencia, nacida de la subjetivación del miedo a la muerte y la abdicación del riesgo soberano: «Qué más lastimoso en efecto que esas hecatombes soberanas donde no hay nadie que no sea coaccionado, esas inmensas obras de muerte donde todo el mundo está allí por temor a la muerte. Las guerras universales de nuestra época me parece que finalmente traducen en términos desmesurados la contradicción principal de la humanidad: que no estaba aquí sino para jugar —pero se ha encomendado a la seriedad del trabajo—» (*ibid*., pp. 215-216). El esfuerzo por superar a Hegel —el paso, como dijo Derrida, de la economía restringida a la economía general, un paso que determina la composición, entre otros escritos, de *La parte maldita*— es, por tanto, identificado en última instancia por Bataille con un movimiento más allá del principio de trabajo como el que rige nuestra actualidad. Sin embargo, no se trata de un mero «rechazo» del trabajo, sino más bien de una circunscripción de sus límites, que en Bataille resultan ser los límites de la filosofía:

> lejos de preservar la parte al juego *(part du jeu)*, un «mundo filosófico» que se tomó más en serio, y que combatió todo valor extraño a la razón, introdujo al pensamiento, junto con la acción, en el atolladero de la humanidad actual. En ese punto comienza la crítica de Hegel: sin desconocer las dificultades del pensamiento, Hegel quiso reducir todo al trabajo; en tal sentido buscó el acuerdo entre el trabajo y el juego. Me parece que en un punto Hegel tuvo razón: el juego no podría recobrar en el pensamiento un sitio —que debe ser soberano— sino una vez desarrolladas, en sus límites extremos, las posibilidades del trabajo. (Bataille, 1951, pp. 218-219)

Esta antifilosofía podría por supuesto ser desafiada recuperando un Hegel más allá del arco del conflicto y la finalización, tan convincente aunque es cuestionablemente dibujado por Kojève y asumido por Bataille, un Hegel que revela «la *permanente* inacababilidad del pensamiento en su incrustación histórica», una *Fenomenología* que culmina en un tema que «simultáneamente cosecha y desperdicia la cosecha de su historia en un Potlatch filosófico o Saturnalia [en] un momento de gasto kenótico [o vaciamiento espiritual]» (Comay y Ruda, 2018, pp. 37 y 69). Es un camino extremadamente prometedor, especialmente porque evita la enorme reducción de Hegel en la que se basa la crítica de Bataille, al tiempo que se inspira en sus ideas heréticas.

Sin embargo, me gustaría concluir con una nota diferente, observando cómo, a pesar de sí mismo, la crítica de Bataille a Hegel en la posguerra está al menos parcialmente capturada por ese mismo agotamiento y esa misma resignación que encontraba en los retratos del viejo dialéctico. Esto es quizás más evidente en uno de los acercamientos más peculiares de Bataille a la dialéctica del reconocimiento de la *Fenomenología*, un ensayo de 1953 titulado «Hemingway a la luz de Hegel». En una extensa lectura de *El viejo y el mar*, Bataille percibe en Hemingway tanto un anhelo de formas obsolescentes de prestigio como un sobrio reconocimiento de que la única soberanía que se tiene hoy en día es la que está impregnada de impotencia. ¿Cuál es la luz hegeliana que se derramará en la noche de este presente desencantado? Como comenta Bataille (1953, p. 572): «Hegel es un pensador oscuro, pero la pieza más visible *(voyante)* de su sistema por lo menos resulta de una fácil comprensión. Para Hegel, la humanidad no se formó simplemente sino que, en un enceguecimiento temerario, los más intrépidos enfrentaron la muerte. […] Pero fue su labor interminable y no las vanas ostentaciones de sus amos la que fundó este civilizado mundo». En la medida en que proporciona la «descripción coherente e inteligible […] de ese arruinado mundo de prestigio *por el que ya solo sentimos nostalgia*»,

Hegel nos permite ver cómo la moralidad que rige la ficción de Hemingway es la del «maestro desaparecido», inconsciente o desdeñoso del trabajo (Bataille, 1953, p. 570). En las ruinas del prestigio que definen el presente, la única soberanía es la que descansa en la impotencia, y lo sabe. En lo que parece una repetición de su carta de 1937 a Kojève, Bataille ve al héroe de Hemingway —que incorpora las figuras de amo y esclavo, orgullo y trabajo, en un solo cuerpo— como alguien que rechaza la tarea de la acción, la llamada a cambiar el mundo, sintiendo que la «horrible obra de la historia» no le necesita, y que de todos modos carece de la ambición o la crueldad para ello (*ibid*., p. 586). Pero el divorcio del soberano de su pariente calculador, el maestro, evidenciado *en* y *como* la literatura, también aparece como un reconocimiento melancólico aunque «honesto» de que la verdadera emancipación no es una cuestión de actualidad histórica sino que solo persevera en la penumbra de la literatura:

> Esto significa que en lo sucesivo ya no podremos ser *realmente* soberanos. Pero *realmente* soberano designaba antaño el sometimiento de otros hombres. Podemos pensar que en lo sucesivo nuestra soberanía no podrá reducirse a ese indiferente dominio. Es soberano aquel que no es él mismo una cosa. No necesita *(Il n'a que faire)* disponer soberanamente de las cosas. Se sitúa por encima de ellas, está en el terreno de la poesía. Pero la literatura no es la poesía, sino aquello que, en tal sentido, esforzándose con pasión hacia la honestidad nos acerca a lo *inaccesible*… a partir del momento en que dejemos de estar sojuzgados. (Bataille, 1953, p. 586)

Referencias bibliográficas

Adorno, Th. W. (1963), «Aspectos de Hegel», en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1970.

Agamben, G. (2002), *Lo abierto, el hombre y el animal*, trad. de F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

Althusser, L. (1947), «Man, That Night», en *The Spectre of Hegel: Early Writings*, ed. por F. Matheron, trad. de G. M. Goshgarian, Londres, Verso, 1994.

Bataille, G. (1927), *El ano solar*, trad. de M. Arranz Lázaro,Valencia, Pre-textos, 1996.

— (1936), «Hacia la revolución real», *Obras escogidas*, México, Fontamara, 2006.

— (1937), «Carta a X», en *Escritos sobre Hegel*, trad. de I. Reguera, Madrid, Arena, 2005.

— (1938a), «Attraction and Repulsion II: Social Structure», en *The College of Sociology (1937-1939)*, ed. por D. Hollier, trad. de B. Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Bataille, G. (1938b), «The Obelisk», en *Visions of Excess Selected Writings*, *1927-1939*, ed. por A. Stoekl, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

— (1942-1943), «La suerte», en *Para leer a Georges Bataille*, selec. I. Díaz de la Serna y Ph. Ollé-Laprune, trad. de G. Gallardo, Madrid-México, FCE, 2012.

— (1951), «¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?», en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. de S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

— (1953), «Hemingway a la luz de Hegel», *Para leer a Georges Bataille*, selec. I. Díaz de la Serna y Ph. Ollé-Laprune, trad. de G. Gallardo, Madrid-México, FCE, 2012.

— (1954a), *La experiencia interior*, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus, 1973.

— (1954b), *Inner Experience*, trad. de L. A. Boldt, Albany (NY), SUNY Press, 1988.

— (1955a), «Hegel, muerte y sacrificio», en *Escritos sobre Hegel*, trad. de I. Reguera, Madrid, Arena, 2005.

— (1955b), «Más allá de la seriedad», en *Para leer a Georges Bataille*, selec. I. Díaz de la Serna y Ph. Ollé-Laprune, trad. de G. Gallardo, Madrid-México, FCE, 2012.

— (1956), «Hegel, el hombre y la historia», en G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, trad. de I. Reguera, Madrid, Arena, 2005.

— (1957), «Prefacio a *Madame Edwarda*», en *El erotismo*, trad. de A. Vicens y M. P. Sarazin, Barcelona, Tusquets, 1997.

— (1970a), *La conjuración sagrada*. *Ensayos 1929-1939*, selec., trad. y prólogo de S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

— (1970b), *Oeuvres complètes*, vol. II, París, Gallimard.

— (1973a), *El culpable*, trad. de F. Savater, Madrid, Taurus, 1981.

— (1973b), *Guilty*, trad. de S. Kendall, Albany (NY), SUNY Press, 2011.

— (1973c), *Oeuvres complètes*, vol. V, París, Gallimard.
— (1988), *Oeuvres complètes*, vol. XII, París, Gallimard.
— (2012), *My Mother*, *Madame Edwarda*, *The Dead Man*, trad. de A. Wainhouse, Londres, Penguin.
— (2015), *Piccole ricapitolazioni comiche*. *Scritti su Hegel 1929-1956*, ed. por M. Palma, Turín, Nino Aragno Editore.
— y R. Queneau (1932), «Crítica a los fundamentos de la dialéctica hegeliana», en G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, trad. de I. Reguera, Madrid, Arena, 2005.
— y É. Weil (2014), *À en-tête de Critique*. *Correspondence*, *1946-1951*, ed. por S. Patron, París, Ligne.
Baugh, B. (2003), *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, Nueva York, Routledge.
Bourgeois, B. (1995), «Philosophie hégélienne de l'actualité et actualité de la philosophie hégélienne», *Laval Théologique et Philosophique* 51(2), pp. 229-238.
Buck-Morss, S. (2009), *Hegel*, *Haiti y la historia universal*, Madrid-México, FCE, 2013.
Bürger, P. (2002), *The Thinking of the Master: Bataille Between Hegel and Surrealism*, trad. de R. Block, Evanston, Northwestern University.
Cacciari, Massimo (2009), *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*, ed. por A. Carrera, trad. de M. Verdicchio, Nueva York, Fordham University Press.
Comay, R. (ed.) (1996), «Bataille: Writings from the 1930s», *Alphabet City* 4/5, pp. 50-61.
— y F. Ruda (2018), *The Dash. The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge (MA), The MIT Press.
Derrida, J.(1967), «De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reserva)», *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Madrid, Anthropos, 1987, pp. 344-382.
Esposito, R. (2015), *Categories of the Impolitical*, trad. de Connal Parsley, Nueva York, Fordham University Press.
Gasché, R. (1978), *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, trad. de R. Végsö, Stanford (CA), Stanford University Press, 2012.
Gemerchak, Ch. M. (2003), *The Sunday of the Negative: Reading Bataille*, *Reading Hegel*, Albany (NY), SUNY Press.
Geroulanos, S. (2006), «Anthropology of Exit: Bataille on Heidegger and Fascism», *October* 117, pp. 3-24.
— (2010), *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, Stanford University Press.
Goggin, W. E. (2018), «Hegel and Bataille on Sacrifice», *Hegel Bulletin* 39.2, pp. 236-259.
Hollier, D. (ed.) (1979), *Le Collège de Sociologie*, *1937-1939*, París, Gallimard, 1995.
— (ed.) (1988), *The College of Sociology (1937-1939)*, trad. de B. Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press.
— (1989), «The Hegelian Edifice», *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, Cambridge (MA), The MIT Press, pp. 3-13.
Kendall, S. (2007), *Georges Bataille*, Londres, Reaktion.
Kojève, A. (1947), *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013.
Louette, J.-F. (2005), «"Dirty", le rire et l'angoisse», *Recherches & Travaux* 67, pp. 167-182.
Noys, B. (2000), *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Londres, Pluto.

Notas

[*] Título original: «The Horrible Work of History. Georges Bataille and the Actuality of Hegel». Traducción de Marina Hervás Muñoz.

[1] Bourgeois, 1995. Sobre la cuestión de Hegel, el periodismo y la actualidad, abordada en el útil aunque finalmente conservador *aperçu* de Bourgeois, cf., en un sentido muy diferente, Buck-Morss, 2009.

[2] Adorno, 1963, p. 15. Para Adorno, la idea de una «apreciación» de Hegel se ha vuelto «insufrible (supuesto que, por lo demás, haya servido de algo en otro tiempo): anuncia, por parte de quien posea la cuestionable dicha de vivir después y esté obligado por su profesión a ocuparse de aquel sobre el que haya de hablar, la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido por encima de él; y en la abominable pregunta de qué significan Kant y, ahora, Hegel, para el presente […]. No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel: si, por ejemplo, la razón a que, tras los tiempos de la suya, la absoluta, nos figuramos haber llegado no se encuentra, en realidad, sumamente rezagada tras aquella y se ha acomodado al mero ente, cuya carga la razón hegeliana quería poner en movimiento valiéndose de la que impera en el ente mismo».

[3] Cf. Esposito, 2015; Cacciari, 2009.

[4] Derrida, 1967, originalmente publicado en un número especial de la revista *L'Arc* dedicado a Bataille en mayo de 1967. Cf. también Baugh, 2003; Noys, 2000; Bürger, 2002; Gemerchak, 2003; Gasché, 1978; Hollier, 1989; Goggin, 2018; Hollier (ed.), 1979, pp. 61-70 (una discusión más larga y rica que la que acompaña a la [desaparecida] conferencia de Kojève sobre «Conceptos hegelianos» para el Collège en la edición inglesa). Cf. también la siguiente colección italiana, dedicada

exclusivamente a los escritos de Bataille sobre Hegel: Bataille, 2015.

5 Cf. «Materialismo» y «Bajo materialismo y gnosis» en Bataille, 1970a, pp. 29-30 y 56-63 respectivamente. Gasché, 1978, p. 246.

6 Es curioso observar, a la vista de los debates en torno a la filosofía de Alain Badiou y su renovación de la dialéctica materialista mediante la teoría del conjunto, que Bataille y Queneau (1932, p. 78), tras haber argumentado cómo las matemáticas modernas «eliminaron toda apariencia de dialéctica», luego señalan que «han surgido nuevas dificultades con la teoría de conjuntos y que lo transfinito podría dar lugar a desarrollos de aspecto dialéctico» *(ibid.)*, solo para concluir explicando que los esfuerzos prácticos de los matemáticos en activo van todos en la dirección de una reducción lógica de cualquier paradoja aparentemente dialéctica.

7 Este aspecto de la *Fenomenología* fue explorado en el año académico 1937-1938 por Kojève, en la parte de su curso que trataba de *Die Kunstreligion* (la Religión del Arte) en Hegel. Kojève 1947, pp. 198-199.

8 Dos semanas antes, en una sesión de la *Société de psychologie collective* del 17 de enero, Bataille había abordado diferentes representaciones de la muerte en Hegel y Freud. Cf. Bataille, 1970b, pp. 286-287.

9 Kojève rechaza el esfuerzo del Collège de Sociologie por producir una ciencia del ser humano con una práctica esotérica correspondiente capaz de ahondar en esas regiones oscuras a las que el hegelianismo no podía acceder. En el relato de Caillois, Bataille «poco escondió su intención de recrear un Sagrado, virulento y destructivo, que, en su contagio epidémico, terminaría por alcanzar e inflamar a quien primero sembró su semilla». Durante una de nuestras reuniones privadas, se lo reveló a Alexandre Kojevnikov (que más tarde acortó su nombre a Kojève). Kojevnikov respondió que tal hacedor de milagros, por su parte, no podía dejarse llevar por un sagrado activado a sabiendas por él mismo, como tampoco podía un prestidigitador ser persuadido de la existencia de la magia mientras se maravillaba de su propio juego de manos». Citado en Hollier (ed.), 1988, pp. 12-13.

10 Como detalla Hollier, la fuente de Bataille aquí es la biografía de Hegel de Karl Rosenkranz, como se menciona en el libro de 1929 de Jean Wahl sobre Hegel y la conciencia infeliz. Cf. Hollier (ed.), 1988, p. 412. Bataille especulará una vez más sobre la biografía de Hegel en *La experiencia interior*, donde no solo vuelve al motivo de la locura de Hegel, sino que lo vincula explícitamente a una especie de horrible experiencia vivida de «soberanía»: «Hay una evidente falta de orgullo en el emperramiento en querer conocer discursivamente hasta el fin. Parece, empero, que a Hegel no le faltó orgullo (no fue siervo) más que aparentemente. Tuvo, indudablemente, un irritante tono de predicador, pero en un retrato suyo en edad avanzada, imagino que leo el agotamiento, el horror de haber llegado al fondo de las cosas —de ser Dios—. Hegel, en el momento en que se cerró el sistema, creyó durante dos años volverse loco: quizá tuvo miedo de haber aceptado el mal —que el sistema justifica y hace necesario—; o quizá uniendo la certeza del saber absoluto con el final de la historia —con el paso de la existencia al estado de vacía monotonía— se vio, en un sentido profundo, transformarse en muerto; puede ser incluso que esas diversas tristezas se reunieran en él en ese horror más profundo de ser Dios. Me parece en cualquier caso que Hegel, repugnándole la vida extática (la única solución directa de la angustia), *debió* refugiarse en una tentativa, a veces eficaz (cuando escribía o hablaba), pero vana en el fondo, de equilibrio y de acuerdo con el mundo existente, activo, oficial» (Bataille, 1954a, pp. 117-118). Sorprendentemente, mientras que en su conferencia en el Collège, Bataille señaló la locura de Hegel como algo que le atrapaba antes de la *Fenomenología*, en *La experiencia interior* la presenta como un resultado de la finalización del sistema: «Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló.* No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, sin duda, ha tocado el punto extremo, conoció la súplica: su memoria le trae de nuevo al abismo vislumbrado, ¡para anularlo! El sistema es la anulación» (Bataille, 1954a, p. 52).

11 Bataille observa sobre la tesis del fin de la historia: «Equivocadamente tal vez, equivocadamente al menos, en lo que respecta a los próximos veinte años, X [Kojève] imaginó que la solución revolucionaria del comunismo estaba cerca». Para una edición filológica informativa de esta misma carta, cf. Bataille, 1973b, pp. 111-113 y 234-235.

12 Para otra parodia corpórea de Hegel, considérese esta observación de los años de la guerra: «Más allá de todo conocimiento hay no-conocimiento y el que se absorba en el pensamiento de que más allá de su conocimiento no sabe nada, incluso si tuviera dentro de sí la inexorable lucidez de Hegel, ya no sería Hegel, sino un doloroso diente en la boca de Hegel. ¿Faltaría solo un diente enfermo del gran filósofo?» (Bataille, 1954b, p. 169). En la perspicaz glosa de Gasché (1978, p. 261): «Bataille trató de separar lo particular de su determinación como un momento de una universalidad y se esforzó por convertir su negatividad abstracta en negatividad absoluta para que en adelante resistiera a toda sublación en una universalidad [...] él está tratando de impedir la maduración natural de lo universal y todo lo que este concepto del concepto implica para iniciar su prematura pérdida y aborto».

13 Se podría argumentar que Bataille anticipa aquí, de alguna manera, las reflexiones de Kojève sobre Japón y la acción después del fin de la historia, anexadas como una nota a la edición de 1968 de su curso de Hegel. Véase la discusión sobre Bataille y Kojève en Agamben, 2002, pp. 15-19.

14 Betsy Wing [en Hollier (ed.), 1988] traduce como «las coloca objetivamente dentro de la erupción del tiempo en el que nada cambia», la frase francesa «les situe objectivement dans le déchaînement des temps contre tout inmutable». Aunque el significado de la expresión es difícilmente unívoco, parece más correcto traducirlo como «las sitúa objetivamente en el desencadenamiento de los tiempos contra todo lo inmutable». Esto también nos permitiría escuchar la resonancia entre este pasaje de la carta y una de las referencias más gnómicas y seductoras de Bataille a Hegel de los años treinta: la sección sobre «Hegel y el inmutable Hegel» del artículo «El Obelisco» (publicado originalmente en el número del 15 de abril de 1938 de la revista *Mesures*, la misma que en su número del 14 de enero de 1939 presentaría la traducción y el comentario de Kojève de la «dialéctica amo-esclavo» de la *Fenomenología*). Allí leemos, como claro eco de la enseñanza de Kojève sobre Hegel y la figura

del «Sabio» al final de la historia: «El propio Hegel, al describir el movimiento del Espíritu como si excluyera todo descanso posible, hizo que terminara, sin embargo, en sí mismo como si fuera su conclusión necesaria. Así, le dio al movimiento del tiempo la estructura *centrípeta* que caracteriza la soberanía, el Ser o Dios. El tiempo, por otra parte, disolviendo cada centro que se ha formado, es fatalmente conocido como *centrífugo*, ya que se conoce en un ser cuyo centro ya está allí. La idea dialéctica, entonces, es solo un híbrido del tiempo y su opuesto, de la muerte de Dios y la posición de lo inmutable. Pero marca, sin embargo, el movimiento de un pensamiento deseoso de destruir lo que se niega a morir, deseoso de romper las ataduras del tiempo tanto como de violar la ley a través de la cual Dios obliga. Es evidente que la libertad del tiempo atraviesa el pesado proceso hegeliano, precisamente en la débil medida en que la ironía socrática en este mundo un ser eterno impone al hombre» (Bataille, 1938b, p. 219). Nietzsche y Kierkegaard gobiernan a este Hegel fuera de control. Para un comentario sobre este texto, cf. Gasché, 1978, pp. 240 ss.

15 *El azul del cielo*, trad. de Ramón García Fernández, Barcelona, Tusquets, 2004. *(N. de la T.)*

16 Geroulanos, 2006, p. 9, nota 28.

17 Bataille y Weil, 2014, p. 326. La colección de Kojève debía incluir el ensayo de este último, publicado en la revista de Bataille, *Critique*, sobre «Hegel, Marx y el cristianismo». El amigo y colaborador de Bataille, Georges Ambrosino, también fue propuesto para un posible prefacio. El libro nunca se publicó, y la serie «L'usage des richesses» solo presentaría dos libros, *La Fortune américaine et son destin* (París, Minuit, 1948), de Jean Piel, y el primer volumen de *La parte maldita.*

18 En otro ensayo de los años cincuenta, en el que hace referencia a Kojève, argumenta contra la «seriedad» hegeliana, su «ausencia de juego», Bataille observa que en Hegel el «desorden es un orden que se oculta, ¡esta noche es la máscara del día!» (Bataille, 1955b, p. 408). En una de sus meditaciones en tiempo de guerra, Bataille se opone a la «luz engañosa», la condena al conocimiento, y señala de paso que «en el fondo nadie desea la luz, el mismo Hegel no la deseaba» (Bataille, 1942-1943, p. 362). Una exploración completa podría probablemente dedicarse al juego de la luz y la noche en el Hegel de Bataille. En su más bien entusiasta reseña de la *Introducción* de Kojève, un joven Louis Althusser escribió sobre esta cuestión de manera que en parte resuena con Bataille: «Los temas más profundos del nocturno romántico persiguen el pensamiento de Hegel. Sin embargo, la Noche no es, en Hegel, la paz ciega de la oscuridad a través de la cual entidades discretas hacen su camino solitario, separadas unas de otras por toda la eternidad. Es, por la gracia del hombre, el nacimiento de la Luz. Antes de Nietzsche —y con qué rigor— Hegel vio en el hombre un animal enfermo que ni muere ni se recupera, sino que tercamente insiste en vivir en una naturaleza que le aterroriza. El reino animal reabsorbe sus monstruos, la economía, sus crisis: solo el hombre es un error triunfante que hace de su aberración la ley del mundo. En el nivel de la naturaleza, el hombre es un absurdo, una brecha en el ser, una "nada vacía", una "Noche"» (Althusser, 1947, p. 170).

19 Cf. también: «La actitud de Hegel es menos completa que la de la humanidad ingenua, pero esto solo tiene sentido si vemos, recíprocamente, la actitud ingenua impotente para mantenerse sin escapatorias» (Bataille, 1955a, p. 30).

20 Cf. también Goggin, 2018.

21 Cf. los comentarios de Derrida, 1967, p. 358. En notas manuscritas tomadas en una de las conferencias de Kojève del año académico 1937-1938, Bataille observa: «El hombre de la razón es el esclavo que se cree libre. Bestiario intelectual de la impostura». Citado por Stefanos Geroulanos, 2010, p. 150.

22 En «Hegel, la muerte y el sacrificio», Bataille ya había hecho notar cómo no podía lidiar allí con la otra faceta de la negatividad, a saber, «la lucha de clases y el trabajo» (1955a, p. 21).

23 Esta inestabilidad es también un producto de la dialéctica entre el amo y el esclavo, sobre todo por el hecho de que: «el Amo es eso que él no es y no es eso que él es, no puede tener la autonomía del "tiempo sagrado"; incluso inserta en la existencia sagrada el movimiento del tiempo profano» (Bataille, 1956, p. 45).

24 Cf. Geroulanos, 2010, para un alegato convincente contra la idea recibida de que la lectura de Kojève de Hegel es antropológica (p. 171).

Sobre los autores

Edgardo Albizu. Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Es profesor emérito de la Universidad Nacional de Cuyo y, actualmente, titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad del Salvador.

Massimo Cacciari. Fue profesor de Estética en la Universidad de Venecia, ciudad de la que ha sido, desde 1993, alcalde en dos ocasiones. Ha escrito numerosos libros de ensayo. Actualmente dirige la cátedra de Pensamiento Filosófico y Metafísica en la Facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán.

Alberto Damiani. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna en la Universidad de Rosario. Profesor de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Se especializa en las obras de Giambattista Vico y en Fichte. Es autor y coautor de varios libros y numerosos artículos científicos.

Félix Duque Pajuelo. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis *Experiencia y sistema. Una investigación sobre el «Opus postumum» de Kant*. Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha traducido la *Ciencia de la lógica* y es uno de los especialistas más destacados a nivel internacional en el estudio de Hegel.

Miguel Giusti. Tuvo una beca de investigación de la Fundación Alexander von Humboldt para estudios posdoctorales en la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de Jürgen Habermas. Actualmente, es profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ejerce las funciones de director del Centro de Estudios Filosóficos. Fue director ejecutivo del Instituto de Democracia y Derechos Humanos y editor responsable de la revista *Areté*.

Gustavo Leyva. Profesor de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Realizó estudios de Maestría en Romanística y Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Alemania, bajo la asesoría del Prof. Rüdiger Bubner. Realizó una estancia de investigación en el Institut für Philosophie de la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main y en el Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe-Universität in Kooperation mit der Werner Reimers Stiftung (Bad Homburg), beca Humboldt-Stiftung (2019-2020).

Catherine Malabou. Profesora en la Facultad de Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Kingston (Inglaterra) y miembro del Center for Research in Modern European Philosophy de la misma universidad. Obtuvo el doctorado en Filosofía en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París en 1996 bajo la dirección de Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. Ha publicado numerosos libros.

Terry P. Pinkard. Filósofo estadounidense y profesor de la Universidad de Georgetown, conocido por su trabajo en la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX, y particularmente en torno a Hegel y la dialéctica de Hegel. Ha escrito una célebre biografía del autor alemán.

Robert Pippin. Profesor distinguido de la Universidad de Chicago. Es miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias y de la Sociedad Filosófica Americana. Es especialista en la filosofía alemana moderna, sobre todo en el pensamiento de Kant y Hegel, temas sobre los que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Sus temas de investigación abarcan la filosofía política, las teorías del conocimiento, el problema de la libertad y las relaciones entre filosofía y arte.

Juan Ormeño Karzulovic. Profesor adjunto del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales y profesor asistente del Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad de Chile. Autor de artículos sobre la racionalidad de las leyes de la naturaleza en Hobbes, la filosofía política y jurídica de Kant, la teoría hegeliana del derecho, la noción de reconocimiento en Fichte y la teoría social de Marx. Fue editor en numerosas publicaciones filosóficas.

José María Ripalda Crespo. Fue profesor de Historia de la filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Investigador en el Hegel Archiv de Bochum, se ha dedicado de manera especial al estudio de los escritos de juventud de Hegel. Ha tenido a su cargo la publicación de la traducción al español de la *Filosofía real* (1984), los *Escritos de juventud* (1978) y los *Escritos del joven Hegel* (2014).

Frank Ruda. Profesor en la Universidad de Dundee, y profesor visitante en el Bard College de Berlín y en el Instituto de Filosofía, Centro de Investigación Científica en Liubliana (Eslovenia). Desde 2008 es doctor en Filosofía por la Universidad de Potsdam, bajo la supervisión de Manfred Schneider y Christoph Menke con un trabajo sobre la filosofía del derecho de Hegel.

Birgit Sandkaulen. Desde abril de 2011 es profesora de Filosofía con un enfoque especial en la filosofía alemana clásica y jefa del Centro de Investigación de Filosofía Clásica Alemana / Archivos Hegel en la Universidad Ruhr en Bochum. De 2011 a 2014 fue miembro del Senado de la Universidad Ruhr Bochum. Desde 2013 es miembro de pleno derecho de la Academia de Ciencias y Artes de Renania del Norte-Westfalia. Desde 2016 es miembro de la Academia de Ciencias de Austria.

Klaus Vieweg. Profesor de Filosofía en la Universidad Friedrich Schiller en Jena. Sus áreas de especialización son el idealismo alemán, la historia y la teoría del escepticismo El centro de su investigación es demostrar la actualidad de la filosofía de Hegel como un pensamiento de libertad. Sus visitas de investigación y enseñanza lo llevaron a las Universidades de Tubinga, Heidelberg y Erlangen, a la Universidad Ruhr Bochum (Archivos Hegel), a la Universidad de Pisa, la Universidad de Viena, la Universidad de Monash en Melbourne y la Universidad de China Oriental en Shanghai, etc.

Vincenzo Vitiello. Fue profesor titular de Filosofía teórica en la Universidad de Salerno. Estudioso de Vico, del idealismo alemán y del pensamiento de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger en relación con la filosofía griega y la tradición cristiana, desarrolló una teoría hermenéutica, «Topología», fundada en una reinterpretación del concepto del espacio como horizonte trascendental de la acción humana. Los desarrollos recientes en topología se refieren en particular a la genealogía del lenguaje y el tiempo. Fundó la revista de filosofía Paradox (1990-2002). Y actualmente, contribuye con muchas otras revistas especializadas en el sector filosófico.

Slavoj Žižek Filósofo, sociólogo, psicoanalista y crítico cultural, es uno de los pensadores más innovadores y carismáticos de nuestro tiempo. Es investigador en el Instituto de Sociología de la Universidad de Liubliana (Eslovenia) y profesor en diversas universidades de Estados Unidos y Europa. Ha publicado decenas de libros, traducidos a varias lenguas, en los que integra el pensamiento de Hegel, de Lacan con el marxismo y vincula sus reflexiones teóricas con ejemplos de la cultura popular.

Información adicional

El presente libro reúne, por primera vez, a grandes filósofos de diferentes latitudes —anglosajones, latinoamericanos y europeos— para hacer una lectura actual sobre Hegel. La obra se ha estructurado en cuatro partes. En la primera, con los aportes de Robert Pippin, Catherine Malabou y Slavoj Žižek, se muestra el complejo tema histórico del Idealismo; en la segunda, a través de los textos de Frank Ruda, Edgardo Albizu, Miguel Giusti, Juan Ormeño y Birgit Sandkaulen, se reflexiona sobre el necesario asunto filosófico pero también político del *sistema* y del *sujeto*, conceptos pilares de la filosofía hegeliana; en la tercera parte, de la mano de Terry Pinkard, Alberto Damiani, Ricardo Espinoza, Jorge Eduardo Fernández, Klaus Vieweg y Gustavo Leyva, se aborda el totalmente pertinente asunto político y ético del *reconocimiento*, *libertad* y *revolución;* y en la cuarta y última parte, con los aportes de Félix Duque, Vincenzo Vitiello, Massimo Cacciari, Jose Maria Ripalda Crespo y Alberto Toscano, se reflexiona sobre cómo se dialoga con Hegel hoy desde otras miradas para resolver los problemas.

En esta obra, Hegel se transforma en el marco conceptual que nos permite entender, pensar y criticar lo que hoy se nos muestra como contradictorio en los distintos niveles de la realidad y de la actualidad social e intelectual: la *verdad*, la *historia*, la *sociedad*, entre otros. Asimismo, la singularidad de las distintas y potentes voces reunidas aquí en pos de Hegel abre la filosofía a múltiples lectores de distintas disciplinas y saberes que busquen en nuestro presente las claves que nos permitan ver cómo podemos construir un mundo más justo para todos.

Autores

Ricardo Espinoza Lolas (Valparaíso, 1967) es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Es miembro del Center for Philosophy and Critical Thought de Goldsmiths, de la Universidad de Londres y director del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso. Además, es socio del Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso. Su obra articula el pensamiento de Hegel con la teoría crítica actual imbricada con la fenomenología de Zubiri y el pensamiento estético creativo de Nietzsche.

Jorge Eduardo Fernández (Buenos Aires, 1955) es doctor en Filosofía con la tesis Finitud y mediación, la cualidad en la Lógica de Hegel. Desde 2012 es director de la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Ha publicado numerosos artículos de investigación versados en las obras de Schelling y Hegel.

Alberto Toscano (Moscú, 1977) es lector de Teoría crítica en el Departamento de Sociología de Goldsmiths, de la Universidad de Londres y codirector del Centre for Philosophy and Critica Thought. Es miembro del comité editorial de Historical Materialism y edita The Italian List for Seagull Books. Es traductor de varios libros de Alain Badiou y Antonio Negri, entre otros.

Otros títulos

Eugen Fink
Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu https://www.herdereditorial.com/hegel_1

Byung-Chul Han
Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad https://www.herdereditorial.com/hegel-y-el-poder

Eusebi Colomer
El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel* https://www.herdereditorial.com/el-pensamiento-aleman-de-kant-a-heidegger-tomo-ii